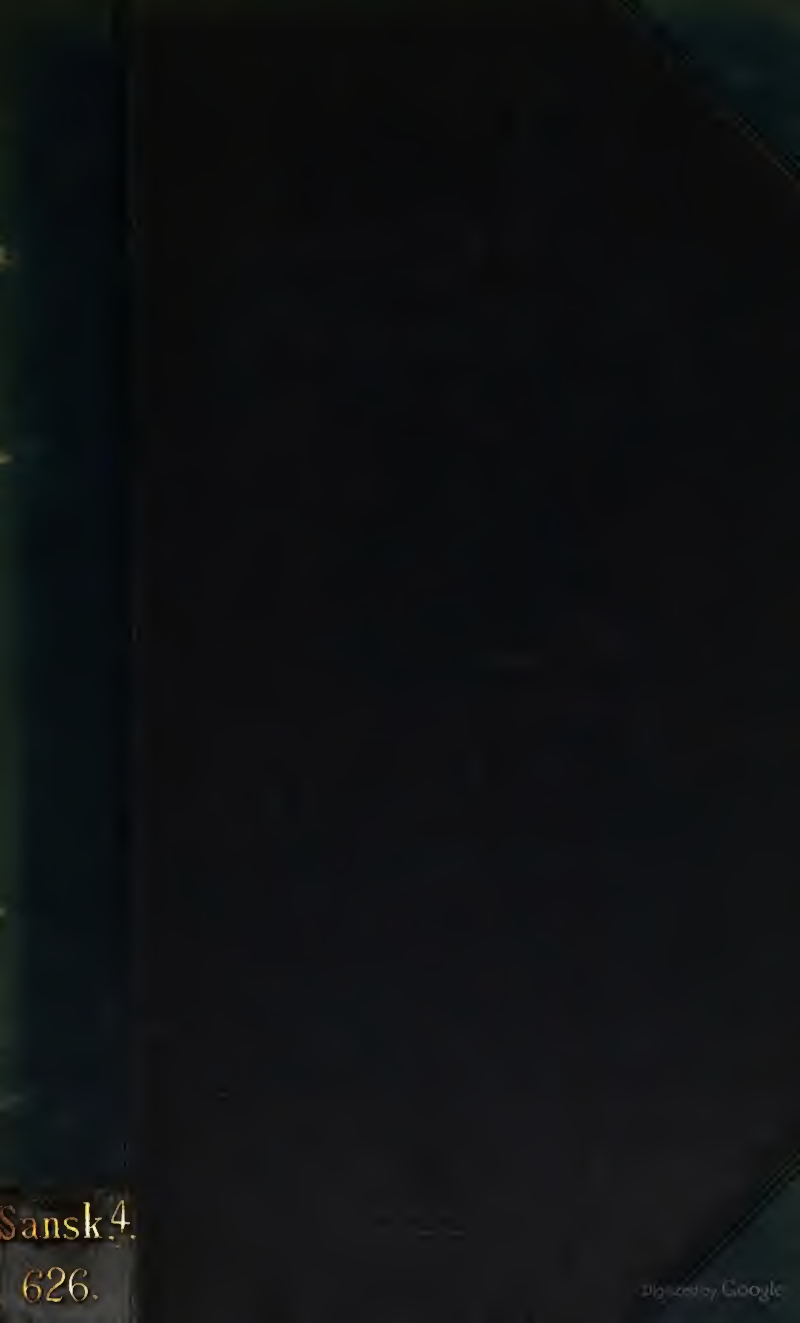


ÜBER

DAS GESETZBUCH DES MANU.

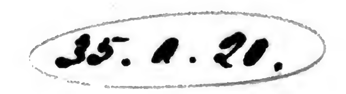
EINE PHILOSOPHISCH - LITTERATURHISTORISCHE
STUDIE

VON

Dr. **FR. JOHAENTGEN.**



BERLIN.
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
HARRWITZ UND GOSSMANN.
1863.



Die Arbeit, welche ich in Folgendem den Kennern des indischen Alterthums vorlege, geht von der Untersuchung aus über das Verhältnifs der in dem sogenannten „Gesetzbuch des Manu“ enthaltenen philosophischen Anschauungen zu dem System der Sânkhya-Philosophie, welches den Namen des Kapila trägt. Der ausgezeichnete Kenner indischen Rechtes wie indischer Philosophie, H. F. Colebrooke hatte bereits im Allgemeinen auf solche Beziehungen aufmerksam gemacht (Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus. Leipz. 1858 p. 149, 224). Selbst die gelehrten einheimischen Kommentatoren des Gesetzbuches, Medhâtithi, Kullûka, Râghavânanda (eine Kopie des ersteren befindet sich in der Handschriftensammlung der Königl. Bibliothek in Berlin; ein Manuskript des von Loiseleur nur sehr wenig benutzten Kommentars des Râghavananda ist in der kaiserl. Bibl. in Paris: Manusc. Devan. 49 fond Anquet. 16), welche ohne Zweifel nach dem zehnten Jahrhundert n. Chr. lebten, sämmtlich Anhänger der Mîmânsâ-Philosophie, wandten sich zu dem Zwecke der Erklärung der philosophischen Anschauungen des Mânava-Werkes an das heterodoxe System des Kapila — eine Thatsache, welche um so bedeutungsvoller erscheinen mufs, als die orthodoxen Gelehrten des Mittelalters Meister in der Kunst sind, ihren Ansichten widersprechende Textstellen als nur scheinbar abweichend zu interpretiren. Dafs die Kommentatoren in diesem Falle anders verfahren, kön-

nen wir nur auf Rechnung einer alten Tradition setzen, deren Ansehen Jahrhunderten indischer Entwicklung getrotzt hat.

Die gelehrten Legisten aber, der Scylla des orthodoxen Rigorismus entflohen, verfallen alsbald der Charybdis des starren Schematismus. Absolute Kritiklosigkeit, der insbesondere der Begriff einer historischen Entwicklung unzugänglich war, verführte Medhâtithi und seine Nachfolger — selbst den von Sir W. Jones so hochgepriesenen Kullûka — zu dem natürlich erfolglosen Versuche, die philosophischen Anfänge, wie dieselben in dem Gesetzbuche vorliegen, der Schablone des ausgebildeten Systems der Sânkhya-Philosophie anzupassen. Die durch dieses Verfahren nothwendig bedingten Verstöfse gegen den Wortsinn und grammatische Konstruktion haben für einen wohlgeschulten Mîmânsisten durchaus nichts Anstöfsiges.

Die Absurdität aber, welche viele dieser Erklärungen kennzeichnet, veranlafste in neuerer Zeit dazu, den Gedanken, der einem solchen Verfahren zu Grunde lag, als einen prinzipiell falschen anzusehen, d. h. das Kind mit dem Bade auszuschütten. Die Versuchung war um so gröfser, als gerade das erste Buch des Manu viele Vorstellungen enthält, welche mit der Sânkhya-Philosophie gar nichts gemein haben. Dem gläubigen Inder natürlich, welcher in dem Gesetzbuch des Manu ein heiliges, unantastbares Werk, den Inbegriff guter Sitte und uralten Rechtes verehrte, durfte es nicht einfallen, an der Einheit des Werkes zu rütteln und den kompilatorischen Charakter desselben, welcher auch dem blödesten Auge nicht entgehen kann, anzuerkennen. Was für den Inder eine Sünde wäre, welche er durch Tausende von Wiedergeburten in den Leibern niedriger Thiere büfsen müfste, ist für den kritischen Forscher unerläfsliche Pflicht. Ich habe daher das philosophische und kosmogonische Material gesichtet, alle Vor-

stellungen, welche auf frühere oder spätere spezifisch brâhmanische Ansichten hinweisen, bei Seite gelassen, den heterogenen Rest endlich weniger mit den ausgebildeten Formen als mit den Prinzipien und leitenden Ideen der Sânkhya-Philosophie in Vergleich gestellt. Zugleich aber war es unerläſslich, auf die Ansichten des Kapila einzugehen und einen Abriſs des philosophischen Systems zu geben, da es nur auf diesem Wege gelingen konnte zu zeigen, daſs die Anschauungen des Gesetzbuches zu der Sânkhya des Kapila sich verhalten wie der Keim zu dem Baume. Vielleicht sind diese Ausführungen auch für die Kenntniſs der Entwicklung der Sânkhya-Philosophie nicht ohne Werth.

Daſs ich auf die Widerlegung der einheimischen Kommentatoren so wenig als möglich eingegangen bin, wird mir hoffentlich Niemand zum Vorwurf machen. Ich will nicht leugnen, daſs die Werke des Medhâtithi u. s. w. sehr reichhaltiges Material für die Kenntniſs des indischen Alterthums enthalten; die Verfasser aber sind Juristen, welche von den philosophischen Lehren wenig mehr als ihre eigenen Ansichten kennen. Dieser und der oben angeführte Umstand hat mich bestimmt, den Raum nicht mit Diskussionen auszufüllen, die kein anderes Resultat haben konnten, als die Kritiklosigkeit der Kommentatoren ins Licht zu setzen. Je mehr Gewicht ich auf den Grundgedanken derselben, d. h. auf die Existenz eines prinzipiellen Zusammenhangs zwischen dem Gesetzbuche und der Sânkhya lege, um so weniger sah ich mich veranlaſst, alle schiefen und falschen Erklärungen als solche nachzuweisen.

Indem ich die Hoffnung ausspreche, daſs es mir gelungen, das Verhältniſs des Gesetzbuches zu der indischen Philosophie, welches bis jetzt als offene Frage behandelt wurde, mit hinlänglicher Bestimmtheit festzustel-

len, kann ich nicht umhin, an dieser Stelle meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Ch. Lassen — welcher mich auf diesen, nach der Vorrede zu dem Gymnosophista p. XII einer späteren Untersuchung vorbehaltenen Gegenstand aufmerksam machte — meinen aufrichtigen Dank zu sagen.

Im Anschlusse an die philosophische Untersuchung habe ich alsdann versucht, die litterarische und historische Stellung des Gesetzbuches näher zu präzisiren und die Frage nach den Quellen des Werkes zu beantworten. Wie viel ich in dieser Beziehung den ausgezeichneten Arbeiten über indische Litteratur und Geschichte der Lassen, Weber, M. Müller, Roth, Stenzler, Westergaard und Burnouf verdanke, bedarf keines Hinweises.

Wer irgend mit indischer Litteratur vertraut ist, kennt die Schwierigkeiten, welche sich dem Versuche entgegenstellen, die Erzeugnisse des indischen Geistes in einen historischen Zusammenhang zu bringen. Ich stimme vollständig Prof. A. Weber bei, wenn er (Akademische Vorlesungen über indische Litteratur p. 6) sagt: „Im Uebrigen ist nur eine innere Chronologie möglich, die sich theils auf den Charakter der Werke, theils auf die darin sich findenden Citate u. s. w. gründet.“ Um diese innere Chronologie zu ermöglichen, ist es vor Allem nöthig, das Verhältniſs der einzelnen Werke zu einander festzustellen. Ob ich eine glückliche Wahl getroffen, indem ich das Mânava-Gesetzbuch als Ausgangspunkt eines dahin zielenden Versuches nahm, ob die Konsequenzen, welche ich aus dem Inhalte und dem Charakter des Werkes gezogen habe, haltbar und fruchtbringend sind für die Kenntniſs der Entwicklung, welche die indische Welt verfolgt hat, mögen die Kundigen beurtheilen.

Bei der überaus wichtigen Stellung aber, welche das

Mânava - Gesetzbuch als Kanon des religiösen, sozialen und politischen Lebens des indischen Volkes seit mehr als 2000 Jahren behauptet hat, scheinen mir die Untersuchungen über die Sphäre, in welcher das Werk entstanden ist, doppelt wichtig. Ich kann nicht umhin, hier an den Ausspruch Stenzler's, des gründlichsten Kenners der indischen Rechtslitteratur zu erinnern: „Manu's gesetzbuch hat, trotz der mehrfachen bearbeitungen, doch seinem wichtigsten inhalte nach bis jetzt lange nicht die berücksichtigung erfahren, welche es verdient. .... ich hoffe, dafs die durch vergleichung beider gesetzbücher hervortretende geschichtliche bewegung nicht nur der gesetzlitteratur überhaupt gröfsere aufmerksamkeit zuwenden, sondern auch den wunsch erregen wird, die fäden aufzufinden, welche diesen zweig der litteratur mit der ältesten zeit verbinden.“ (Vorr. zu Yâjn.'s Gesetzbuch p. XII.)

Es giebt vielleicht keine andere Litteratur, welche in gleich exklusivem und gleich unhistorischem Geiste eine Um- und Ueberarbeitung von solcher Tragweite erlitten hat, als die indische durch die Brâhmanen. Je unbestrittener aber die Wichtigkeit der indischen Litteratur ist, um so dringender ist das Bedürfnifs, den absichtlich oder unabsichtlich zerschnittenen historischen Faden wiederanzuknüpfen und die einzelnen Thatsachen wieder in eine wenigstens annähernd richtige Perspektive zu stellen. Zur Lösung dieses Problems beizutragen, ist diese Arbeit ein erster Versuch.

Ich glaube, in Folge solcher Untersuchungen wird auch eine gerechtere und anerkennendere Beurtheilung des indischen Geistes in jenen Jahrhunderten Eingang finden, da er schöpferisch in Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst wirkte.

Jene geistige Korruption des Brâhmanenthums — welche nach und nach aus den priesterlichen Kreisen

in die untersten Schichten des Volkes eindrang — für welche es keine Gränzen der Begriffe, keine Gränze für Zeit und Raum mehr giebt, da die maafsloseste Phantasie an die Stelle des logischen Gedankens, die ausschweifendste Selbstquälerei an die Stelle der Tugend tritt, der Paroxismus jener idealistischen (Vedânta-) Philosophie, in der Alles Nichts und das Eine — der bewufste Geist — Alles ist — alles das sind Erscheinungen, welche einer sehr späten Periode indischer Entwicklung angehören. Natürlich, wenn man eine solche geistige Verwirrung an den Anfang der klassischen Zeit des indischen Alterthums anstatt an das Ende derselben setzt, wenn man konsequenter Mafsen die Ausschweifungen theologischer Spekulation und priesterlicher Asketik als den Inbegriff des geistigen Lebens der Nation auffafst, dann ist es nicht zu verwundern, dafs das Bild sich trübt und der befangene Blick nicht mehr unterscheidet zwischen dem später aufgetragenen Firnifs und dem ursprünglichen Bilde, welches uns ein geistig und körperlich kräftiges und gesundes Volk zeigt, dessen intellektuelle Befähigung in dem grammatischen System des Pâṇini nnd in den philosophischen Werken der Sânkhya, der Atomistik u. s. w. sich offenbart hat.

Es ist ganz besonders die indische Philosophie, deren Bedeutsamkeit durch jene falsche Auffassung verdunkelt wird. Die Philosopheme der Inder — ebenso wie die der Griechen bis auf Aristoteles — haben den unverkennbaren Werth für die Geschichte der Philosophie (und die Philosophie der Geschichte?), dafs sie den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes von der unbewufsten Anschauung bis zu dem bewufsten Denken in vollständig übersehbarer und formell greifbarer Weise darstellen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist jede philosophische Entwicklung von objektivem Werthe, welche einen kontinuirlichen Fortschritt — ich sage nicht, verfolgt, weil

die Entwicklung des menschlichen Geistes immer kontinuirlich fortschreitet, sondern — deutlich und in charakteristischen Formen erkennen läfst. Die indische Philosophie hat aber der griechischen gegenüber den grofsen Vorzug, dafs wir der Mühe und der Gefahr des Irrthums überhoben werden, dem wir ausgesetzt sind, wenn wir aus mehr oder weniger abgerissenen Bruchstücken und aus den den Nachrichten, welche spätere, nicht immer zuverlässige Schriftsteller mittheilen, eine Rekonstruktion der Systeme versuchen müssen, wie das bei der älteren griechischen Philosophie der Fall ist; die indischen Systeme dagegen sind uns in umfangreichen und vollständigen Originalwerken erhalten und stehen mit einer sehr ausgedehnten Litteratur in engem Zusammenhang.

Nach meiner Auffassung endlich ist der Buddhismus, welcher von Anfang an Hand in Hand mit der Sânkhya-Philosophie geht, durchaus nicht eine „Reaktion gegen den starr gewordenen Brâhmanismus“, wie denselben neuerdings wieder Prof. Stenzler („Ueber die Wichtigkeit des Sanskrit-Studiums“ p. 9) dargestellt hat; sondern eine Opposition des gesunden Kernes des Volkes gegen die drohende Uebermacht der Brâhmanen. (Nach der gewöhnlichen Ansicht müfste der Brâhmanismus bereits im 6ten Jahrh. v. Chr. erstarrt gewesen sein.) Dafs das edelste Erzeugnifs des indischen Geistes, die buddhistische Religion auf indischem Boden unterliegen mufste, um die Völker des ganzen östlichen und nördlichen Asiens zu überwinden, erscheint als ein eigenthümliches Verhängnifs; die Erklärung dieser Thatsache mufs die nähere Geschichte des indischen Buddhismus liefern; ich kann aber nicht umhin, es bereits hier auszusprechen, dafs das entscheidende Moment für die Niederlage des Buddhismus nicht sowohl in der strengen Moral (Weber Vorl. p. 254) zu suchen ist, als in dem Umstande, dafs der idealistische

Zug, welcher in den letzten Jahrhunderten v. Chr. sich des indischen Volkes bemächtigte, auch den Buddhismus ergriff und seiner ursprünglichen Reinheit abtrünnig machte. Und wenn auch in der Folge der Buddhismus sich tüchtig erwies, rohe Völker zu zähmen, so ist doch nicht zu leugnen, dafs er die Gezähmten entnervte.

Berlin, den 9. August 1863.

Die Umschreibung der Sanskrittexte ergiebt sich aus folgender Tabelle:

Vokale:	a â i î u û ṛi ṛî ḷi e ai o au.
Gutturale:	k kh g gh ṅ.
Palatale:	c ch j jh ñ.
Linguale:	ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ.
Dentale:	t th d dh n.
Labiale:	p ph b bh m.
Halbvokale:	y v r l.
Zischlaute:	ç sh s h.

Anusvâra im Inlaute eines einfachen Wortes vor ç sh s h wird durch ṅ, in allen anderen Fällen durch ṃ, Visarga durch ḥ bezeichnet.

Erklärung einiger Abkürzungen.

Bhg. = Bhagavat-Gíta ed. A. Guil. a Schlegel, ed. alt. c. Ch. Lassen. Bonn 1846.

Col. Ess. = Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus by H. F. Colebrooke. Leipzig 1858.

Goldst. Pâṇ. = Pâṇini: His place in Sanskrit Literature by Th. Goldstücker. London 1861.

Kap. = The Sánkhya-Pravachana-Bháshya, a commentary on the Aphorisms of the Hindu Atheistic Philosophy by Vijnána Bhikshu ed. by Fitz-Edward Hall. M. A. Calcutta 1856 (Bibl. Ind. 94, 97, 141).

Kâr. = Sânkhya-Kârikâ des Îçvarakṛishṇa in: Gymnosophista sive Indicae Philosophiae Documenta c. ed. en. Ch. Lassen. Vol. I. 1. Bonn 1832.

Madh. P. Bh. = Madhusûdanasarasvatîkṛitauprasthânabheda veröffentl. von Dr. A. Weber in Indische Studien I. 1 f.

MBh. = Mahâbhârata.

Sarv. Darç. S. (S. D. S.) = Sarvadarśana Sañgraha or An Epitome of the Different Systems of Indian Philosophy by Mádhavácharya edited by Paṇḍita Iśwarachandra Vidyáságara, Principal of the Sanskrita College, Calcutta 1858 (Bibl. Ind. 63, 142).

Tat. Sam. = A Lecture on the Sánkhya Philosophy embracing the Text of the Tattwa Samása. Mirzapore 1850.

Vâc. = Tattvakaumudî Çrîvâcaspatimiçravirâcitâ. Kalikâtâ. Saṃvat 1905.

Ved. Sâ. = Vedânta-Sâra des Sadânanda in Benfey, Chrestomatie aus Sanskritwerken p. 202 f.

West. Zwei Abh. = Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Geschichte und Ueber Buddha's Todesjahr. Zwei Abhandlungen von N. L. Westergaard. Aus dem Dänischen übersetzt. Breslau 1862.

Wils. S. K. = The Sánkhya Káriká by Îçvarakṛishṇa, translated by Colebrooke; also the Bháshya of Gaurapâda transl. and illust. by H. H. Wilson. Oxford 1837.

Wind. = H. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Bonn 1834.

Wind. Sanc. = Fr. Windischmanni Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum. Bonn 1833.

Yâjn. = Yâjnavalkya's Gesetzbuch herausgegeben von Dr. A. F. Stenzler. Berlin 1849.

1. Voraussetzungen des Systems.

Genius und Natur.

Die erste, wahrhaft philosophische That des denkenden Geistes ist die Unterscheidung — und die Anwendung auf die Betrachtung des Universums — der Begriffe von Kraft und Stoff, die Erkenntnifs, dafs der Urgrund der Dinge nicht in dem Gebiete des Sinnlich-Wahrnehmbaren zu suchen sei. Diese Erkenntnifs, freilich der verschiedensten Abstufungen fähig, bezeichnet den Punkt, an welchem angelangt, das Nachdenken über die Bedingungen und das Wesen des Alls aus dem unbestimmten Gebiete kosmogonisch-mythologischer Phantasieen heraustritt.

Die nächste Frage ist: Wie verhalten sich die Begriffe von Kraft und Stoff zu denen von Ursache und Wirkung?

Die unmittelbare Identifizirung der Kraft mit der Ursache, des Stoffes mit der Wirkung ist für den indischen Geist ein unfafsbarer Gedanke. Was nicht ist, kann nicht werden; aus dem Nichtsein kann nicht das Sein hervorgehen [1]). Der Gedanke einer geistigen Schöpfung konnte sich in dem Kreise der Naturanschauung nicht entwickeln. Ist also der Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein undenkbar, präexistirt die Wirkung in der Ur-

[1]) Kap. I. 78 nâvastuno vastusiddhiḥ. Kâr. 9 asadakaraṇam cf. Wilson S. Kâr. p. 33 ff.

sache, so kann die Weltbildung auf zweierlei Weise erfolgen.

Entweder das ursprünglich Seiende ist ein doppeltes, eine kraftartige (nimittakâraṇa, caussa efficiens) und eine stoffartige Ursache (upâdânakâraṇa, caussa materialis). In diesem Falle kann die Weltbildung auf mechanischem oder auf dynamischem Wege erfolgen, durch Kombination qualitativ und quantitativ verschiedenartiger Atome oder durch Entfaltung und Umgestaltung (pariṇâma) der seienden Ursache in Wirkungen, welche an dem Wesen des Seienden partizipiren. Auf dem mechanischen Prozesse beruhen die atomistischen Systeme der Nyâya und Vaiçeshika, auf dem dynamischen die Sânkhya-Systeme. In den einen wie in den andern ist die realistische Tendenz entschieden vorherrschend [2]).

Oder aber das ursprüngliche Sein ist ein einfaches, die Einheit von kraft- und stoffartiger Ursache. Mit diesem Satze wäre der oben dem indischen Denken zugetheilte Kreis überschritten, wenn die Vedânta-Philosophie, welche jenen Satz an die Spitze stellt, auch dem Gewirkten reales Sein zuschriebe. Dem ist aber nicht so. Nur jene Weltursache ist, alles andere ist nicht. Die Welt der Erscheinungen ist nur eine Modifikation des Seienden, ohne selbstständiges Sein [3]).

Natürlich, je reiner die Vedânta, die sich als das idealistische System den vorhin genannten entgegenstellt, den Kraftbegriff erfaſste, um so stärker wurde die Nöthigung,

---

[2]) Madh. Pr. Bh. 41, Ind. St. I. 23, 479. cf. Zeitschrift d. D. M. G. VI. 7. Die vierfachen, feinsten Atome, nämlich die erd-, wasser-, feuer-, luftartigen beginnen die Welt, mit dem Doppelatom u. s. w. anfangend und endigend mit dem Brahma-Ei. Die (der Form nach) nichtseiende Wirkung entsteht durch die Thätigkeit des Agens: pârthivâpyataijasavâyavîyâçcaturvidhâḥ paramâṇavo dvyaṇukâdikrameṇa brahmâṇḍaparyantaṃ jagadârabhante | asadeva kâryaṃ kârakavyâpârâdutpadyata'iti prathamastârkikâṇâm mîmâṅsakânâṃ ca. In der Sânkhya aber, fährt Madh. fort, entfaltet sich die zuvor bereits in feiner (übersinnlicher) Form existirende Wirkung durch die Thätigkeit ihrer Ursache. pûrvam api sûkshmarûpeṇa sadeva kâryam kâraṇavyâpâreṇâbhivyajate. Kâr. 9 satkâryam. Sarv. Darç. S. p. 149 sataḥ sajjâyate.

[3]) Ved. sâ. 10 brahmaiva nityaṃ vastu tato'nyadakhilamanityamiti vivecanam. S. D. S. p. 149 sato vivartaḥ kâryajâtam na vastu saditi.

die Kraft als das einzig Seiende, die Welt der Erscheinungen als eine Täuschung der Sinne aufzufassen [4]).

Andrerseits je fester die Sânkhya an dem Satze hielt, dafs den 25 Prinzipien reale Existenz zukomme, um so weniger vermochte sie bei der ursprünglichen Auffassung, der Einheit der kraftartigen Ursache stehen zu bleiben; sie löste jene Einheit in eine ursprüngliche Vielheit von Seelen, gleichsam kraftartiger Atome auf. Mit jener, der realistischen Sânkhya, stehen die spätern materialistischen Systeme in engem Zusammenhang; diese, die idealistische Vedânta, erhielt im Gegensatze zum Buddhismus — der ja auf dem Boden der Sâṅkhya-Philosophie erwachsen war — das Uebergewicht, nicht gerade zu Gunsten einer gesunden Entwicklung indischen Denkens und Lebens.

„Ich unterscheide, sagt Baron v. Eckstein (Ueber die Grundlagen der Indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker in Ind. Studien II. 371), in der indischen Philosophie zwischen den Keimen und den spätern Systemen der Kapila, Patañjali, Jaimini, Kaṇâda und Gotama, welches auch deren nicht genau bestimmtes Alter sein möge.“ Bei dem Mangel von thatsächlichen Angaben sind wir in Bezug auf die Keime der Sâṅkhya-Philosophie auf Vermuthungen und Analogieen beschränkt; der Hinweisung auf die Ionische Naturphilosophie, die sich wesentlich aus kosmogonischen Gebilden entwickelt hat, wird doch wenigstens der Werth einer zutreffenden Analogie zugestanden werden. Diese Vermuthung wird nicht wenig bestärkt durch die Thatsache, dafs in den Purâṇa's — jenen dem Namen und auch wohl dem ursprünglichen Stoffe nach „alten“, dem vorliegenden Inhalte nach ziemlich jungen episch-mytholgischen Werken, welche den Inhalt des Mâhabhârata von dem Standpunkte der Vishṇuitischen und Çivaitischen Sekten reproduziren und ergänzen, (vgl. Lassen

[4]) Cf. Col. Ess. p. 242. Madh. l. c. svaprakâçaparamânandâdvitîyaṃ brahma svamâyâvaçânmithyaiva jagadâkâreṇa kalpate.

Ind. Alt. I. 479) die Kosmogonieen in Verbindung mit philosophischen Elementen auftreten, deren Zusammenhang mit dem Systeme der Sânkhya, welches den Namen des Kapila trägt, nicht bezweifelt werden kann. Der um die Kenntnifs indischer Philosophie hochverdiente Colebrooke machte zuerst (1823) auf diesen merkwürdigen Umstand aufmerksam, indem er die Existenz einer dritten Schule der Sânkhya-Philosophie — neben der atheistischen des Kapila und der theistischen des Patañjali — der Purâṇischen Sânkhya (paurâṇikâ sânkhyâ) behauptete. (Col. Ess. 149.) Diese Schule betrachte Natur (die prakṛiti des Kapila) als Illusion (mâyâ cf. Bhâg. Pu. II. 5, 24)[5]), sie setze die beiden andern voraus. Die Kosmogonie, welche sich am Anfange von Manu's Gesetzbuch findet, sei nicht unvereinbar mit der von den Purâṇa's, insbesondere dem Matsya, Kûrma und Vishṇu Purâṇa überlieferten [6]).

---

[5]) Vijn. zu Kap. V. 72 citirt eine çruti Çvetâçv. Up. IV. 10: mâyâṃ tu prakṛitiṃ vidyânmâyiṇaṃ tu maheçvaram | asyâvayavabhûtaistu vyâptaṃ sarvamidaṃ jagat.

[6]) Was das Matsya betrifft, so findet sich in demselben nach der Angabe Kellgren's (Mythus de ovo Mundano p. 55) die Verse 5—8 aus dem Mânava-Text fast wörtlich wieder; darauf folgt der Mythus von dem Weltei in einer Fassung, welche im Wesentlichen mit M. I. 9—13 übereinsimmt, aber mit dem Unterschiede, dafs die physikalische Seite des Mythus stärker hervortritt, in ähnlicher Weise wie die von Weber (Ind. Stud. I. 260) aus der Chândogya Upanishad citirte. Die älteste Darstellung dieses Mythus in einfachster und doch philosophischer Form scheint in der Hymne Rig-Veda X. 129 vorzuliegen.

Das Matsya aber enthält nach Kellgren, der leider nur die lateinische Uebersetzung der betreffenden Stellen anführt, zu urtheilen, keine Spur von den philosophischen Elementen, die sich in M. I. 14—19 vorfinden. Und dadurch unterscheidet sich dasselbe wesentlich von dem Mânava-Werk sowohl, wie von den Vishṇu, Vâyu, Bhâgavata, Liñga und Kûrma-Purâṇa. Die Stellen bei Kellgren p. 45 ff. zeigen nämlich eine enge Verbindung der beiden Vorstellungen, welche im Mânava-Werke ohne innern Zusammenhang neben einander gestellt sind, von denen die erste den Mythus vom Weltei (v. 9—13), die zweite die Darstellung der Weltbildung (v. 14—19) nach den Prinzipien der Sânkhya enthält. Die genannten Purâṇa's beginnen meist damit, die Entfaltung der 25 Prinzipien bis zu den Elementen herab darzustellen. Da aber diese Prinzipien unvermischt und unverbunden und als solche unfähig seien zu schaffen, so vereinigen sie sich mittelst der Energie (çakti) der Urkraft zu dem Weltei. Aus dem Weltei erfolgt alsdann die Weltschöpfung in allgemein übereinstimmender Weise. Es ist also offenbar, dafs zu der Zeit, als diese Kosmogonieen entstanden, die Sânkhya-Philosophie bereits vollständig entwickelt war, und zwar in derselben Form, welche wir in den

Der Grundgedanke der Philosophie des Kapila ist die Existenz einer ewigen kraftartigen und einer ewigen stoffartigen Ursache, eines männlichen Geistes und einer weiblichen Natur. Eckstein a. a. O. p. 373 [7]).

In der Periode der Weltschöpfung findet eine Gebun-

Sûtra's des Kapila und in dem Gedichte des Îçvarakṛishṇa vorfinden. Dieser Umstand allein beweist das höhere Alter der Darstellung in dem Mânava-Gesetzbuche. Ich gedenke ein anderes Mal mit genauerer Kenntnifs der Purâṇa's auf diesen Punkt zurückzukommen. Cf. Wilson, The Vishṇu Purâṇa p. 12, 13, 18, 19. Vâyu P. IV, 1 gegen Ende; Burnouf Le Bhagavata-Purâṇa liv. II. chap. I. v. 2339. chap. V. v. 2159. Liñga Purâṇa IV gegen Ende, Kûrma-P. IV. 33 fg. u. IX. v. 37—39; endlich Matsya II. 25 fg.

Nach Madhusûdana's Angabe (Ind. Stud. I. 23. l. 15) gehört der Mythus von dem Weltei den Nyâya- und Mîmâṅsa-Systemen an; doch bezieht sich die betreffende Stelle wohl nur auf die Bildung des Welt- oder Brahma-Ei's aus Atomen. In den Sânkhya-Lehrbüchern habe ich den Mythus nicht gefunden.

Wenn Lassen, Vorrede zu Gymno. p. XI., das Gesetzbuch des Manu unter denjenigen Werken nennt, deren Lehre mit einer bestimmten philologischen Schule (d. h. einem der sechs Systeme) nicht in Einklang zu bringen sei (qui doctrinam profitentur ad certam quandam scholam non accommodandam), so erkenne ich ebensowohl die Richtigkeit dieser Behauptung an als die des Vorwurfes, den L. dem Kullûka macht, er habe, auf die Uebereinstimmung einiger Ausdrücke gestützt, die im Anfange des Gesetzbuches ausgesprochenen Ideen verdreht. Was ich behaupte, ist, dafs das Gesetzbuch von Anschauungen ausgeht, welche die Keime des Sânkhya-Systems enthalten.

[7]) Kap. V. 72 prakṛitipurushayoranyatsarvam anityam. Tat. Sam. 55 citirt Bhg. XIII. 19 prakṛitiṃ purushaṃcaiva viddhyanâdî. Die Benennungen purusha Genius, prakṛiti Erzeugerin, sonst auch pradhânam das Erste oder avyaktam das Unentfaltete deuten auf die rein physische Auffassung der beiden Ursachen als Mann und Weib hin. purusha ist in der gewöhnlichen Sprache das Wort für „Mann", wie nara, welches M. VI. 61 cf. I. 10 an der Stelle von purusha für Seele, âtmâ, steht. Auch Amar. Kosh. p. 27. 7 führt âtmâ und purusha als Synonyma an. Die Etymologie von purusha ist unklar, cf. Burnouf Bhâg. P. I. p. 174 esprit opposé à la nature; l'esprit qui dort dans la ville du corps, nach der indischen Ableitung von pura Stadt, Körper und vas wohnen. Benfey, Glossar zum Sâma-Veda vergleicht purusha mit mânusha, Mann, Mensch, und leitet es ab von puru, Eigennamen eines mythischen Stammvaters der Menschen. Benfey Voll. Gramm. § 399. Rig-V. VII. 104 v. 15 pûrusha. Wilson s. v. puru the name of a king, the sixth of the lunar line. Lass. J. Alt. I. Anhang XIX Pûru. Râghv. etymologisirt in philosophischem Sinne, indem er purusha mit pûraṇam das Erfüllende erklärt, also das Entfaltete, Durchdringende. So Çañkara zu Kâṭhop. III. 11 purushaḥ sarvapûraṇât. Cf. Tat. Sam. 35. Das Gesetzbuch gebraucht I. 32, 33 purusha für Mann im Gegensatze zu nârî; VII. 17 sa râjâ purusho daṇḍaḥ wäre ich versucht zu übersetzen: „der König ist ein Mann-gewordener Stock", d. h. die personifizirte Strafgewalt; XII. 122 purusha para gleich paramâtmâ; in I. 11 tadvisṛishṭaḥ sa purusho loke brahmeti kîrttyate vereinigt purusha die Bedeutung von Mann und Seele; I. 19 wird purusha merkwürdiger Weise von den sieben entfalteten Grundstoffen (tattva) gesagt: saptânâm purushânâm mahaujasâm.

denheit (bandha) der Natur an den Genius statt. Dieses Verhältniſs ist der Grund alles Uebels; die Lösung desselben (moksha), die Vernichtung aller sinnlichen Existenz nur möglich durch die vollständige Erkenntniſs, welche zu der Unterscheidung der Wirkung d. h. der aus der Natur entfalteten Grundstoffe, der Ursache d. h. der unentfalteten Natur und des Wissenden d. i. des Genius führt [8]).

Das Werkdes Kapila beschäftigt sich (lib. I. 7 sq.) eingehend mit der Frage, welcher Art diese Gebundenheit sei. Sie ist nicht im Wesen des Genius begründet (I. 7. 59. na svabhâvato), sonst wäre sie nicht lösbar, wie Feuer nicht lösbar ist von Hitze. Sie beruht nicht auf einer äuſsern Ursache, wie Zeit und Raum (v. 12, 13). Denn diese kommen dem gebundenen gleich wie dem befreiten Genius zu; ebensowenig auf Zuständlichkeiten (v. 14 nâvasthâto. avasthâ bezeichnet sañghâtaviçesharûpatâkhyà deharûpâ Ball. the being in the shape of a sort of association), denn die sind dem Körper eigenthümlich; noch auf den Handlungen (v. 16 aus demselben Grunde). Auch die Natur ist nicht die unmittelbare Ursache der Gebundenheit (v. 18 nibandhana), weil sie oder vielmehr ihr Wirken nicht unabhängig ist (pâratantryam, vgl. dagegen Kâr. 10 svatantram avyaktam). Die eigentliche Ursache der Verbindung des Genius mit der Natur ist der Irrthum (Kap. I. 56, 57. III. 24) d. h. der Mangel der Unterscheidung zwischen Natur und Genius; die Gebundenheit ist also „vox et praeterea nihil“ (I. 58 vaṇmâtraṃ na tu tattvaṃ cittasthiteḥ).

„Die Verbindung des Genius mit der Natur ist wie die des Lahmen mit dem Blinden; daher die Schöpfung“. Kâr. 21. Aber nicht der Genius ist der Agens, sondern die Natur (Kap. II. 54 purushaḥ na karttâ), jener ist eigentlich nur Aufseher und Lenker der Entfaltung (adhishṭâtṛi Kap. I. 96). Indem er sich mit der Natur verbindet, entfaltet diese sich zum ersten Prinzip (dem Vernunftprinzip, mahat sc. tattvam, auch buddhi genannt) und zwar

[8]) Kâr. 2. vyaktâvyaktajnavijnânât.

ohne einen Willensakt des Genius. „Gleichwie der Magnet das Eisen anzieht ohne Willensakt (saṅkalpa), so findet auch die Welterzeugung statt durch den Gott, der reines Sein ist. Deſshalb ist der Genius Agens und nicht Agens; dieses, weil er ohne Willen ist, jenes weil er zugegen (in der Nähe) ist“ [9]). So ist der Genius Zeuge der Entfaltung (sâkshin Kâr. 19. Kap. I, 61), er, der Genieſsende (bhoktṛi Kap. I. 104, 143, VI. 55. Kâr. 17). Ebendasselbe Verhältniſs wie zwischen Genius und Natur im Makrokosmus beobachten wir zwischen der Einzelseele und dem „feinen Körper (liṅgam Kâr. 40). Im folgenden Satze sagt Kapila, der Einfluſs der Einzelseele auf die individuellen Produkte d. h. die Körper, bekunde nichts als ein Beherrschen durch die Nähe [10]). Da Kapila bis dahin immer nur von dem Genius und der Natur gesprochen, so ist der Uebergang zu einer Mehrzahl von Seelen einigermaſsen überraschend. Die Natur wird bezeichnet als ohne Ursache, ohne Ende, allgegenwärtig, unwandelbar, einfach, theillos (Kâr. 10. Kap. I. 125); das Gegentheil aller dieser Eigenschaften wird den aus der Natur in ihrer Vereinigung mit dem Genius entfalteten Grundstoffen zugetheilt. Wenn nun Kapila (I. 97, 149 sq. Kâr. 18) von einer ursprünglichen Vielheit von Genien redet, von geistigen Monaden im entschiedenen Gegensatze zu den Vedântisten, die von einer einzigen, alle Wesen durchdringenden Seele sprechen, so entsteht ein eigenthümliches Dilemma. Gehen wir von einer ursprünglichen Vielheit von Genien aus, so ist es unbegreiflich, wie dieselben mit einem einfachen, untheilbaren Urstoffe in Verbindung treten können; wir müssen also die Vielheit der individuellen Seelen mit der entsprechenden Vielheit von „feinen Körpern“ (liṅga) verbinden; dann aber wird die Entfaltung der Grundstoffe, aus denen diese

---

[9]) niricche saṅsthite ratne yathâ lohaḥ pravarttate | sattâmâtreṇa devena tathâ ceyâṃ jagajjaniḥ || ata âtmani kartṛitvamakartṛitvaṃ ca saṅsthitam | niricchatvâdakartâ syât kartâsannidhimâtrataḥ || Kap. I. 96 n.

[10]) Kap. I. 97 viçeshakâryeshvapi jîvânâm sc. tatsannidhânâdhishṭâtṛitvam. cf. VI. 63 viçishṭasya jîvatvam anvayavyatirekât.

feinen Körper bestehen, zur Unmöglichkeit, da die Bedingung der Weltentwicklung, die Vereinigung des Genius mit der Natur undenkbar ist. Wir werden also zur Annahme gezwungen, dafs die Ansicht von der Existenz einer ursprünglichen Vielheit von Genien einer spätern Ausbildung des Systems zufällt, ohne Zweifel im Gegensatz gegen die Alleinheitslehre der Vedânta; dafs also die Sânkhya ursprünglich den Genius als Allseele auffafste, die sich erst bei der Bildung der feinen Körper in eine Vielheit von geistigen Monaden auflöste. (Daher auch der Zwiespalt der Kommentatoren. Wils. S. K. p. 48).

Wie oben nachgewiesen, sieht die Sânkhya den Anfang der Schöpfung in der Vereinigung des Genius mit der Natur. Im Momente der Schöpfung findet also ein Ineinandersein von Kraft und Stoff statt. In der mythologisch-poetischen Darstellung konnte dieses Verhältnifs recht wohl in der Art dargestellt werden, dafs die Natur in ihrer primären Form als Körper des Genius erscheint, der im Augenblicke der Schöpfung dieselbe durchdringt. Soll ja auch Thales die Welt als belebtes Wesen aufgefafst haben (Ritter Gesch. der Philos. I. p. 208. Dagegen Brandis I. 115).

Im Gesetzbuche ist diese Anschauung unverkennbar. Jene Einheit von Kraft und Stoff als Makrokosmus ist gleich dem Einzelwesen als Mikrokosmus den Gesetzen des physischen Daseins unterworfen. Auf anstrengende Thätigkeit folgt wohlthuender Schlaf, in dem sich Geist und Körper gleichsam isoliren. Sinkt das Urwesen in Schlaf, so verschwindet die sinnliche Welt und sinkt in das Dunkel der Weltnacht zurück. „Die Sonne scheidet Tag und Nacht für Menschen und Götter; die Nacht zum Schlafe der Wesen, zum Wirken der Tag.“ I. 65. „Nachdem Er, dessen Macht unerfafslich ist, dieses All erschaffen, zog er sich in sich (in sein Selbst, âtmani, Loiseleur übersetzt dans l'âme suprême!) zurück, Zeit durch Zeit, d. h. die Zeit der Schöpfung durch die Zeit der Auflösung verdrängend.“ „Wann dieser Gott wacht, dann regt sich

diese Welt; schläft er mit beruhigter Seele, dann entschlummert auch das All. Wann er in Ruhe schläft, lassen die mit Thätigkeit begabten Bekörperten (Seelen) von ihrem Thun ab und das Herz (manas) versinkt in Abspannung. Wann nun in diesem Gewaltigen (mahâtmani, Jones: in that supreme essence, als stünde paramâtmani) jene Alle aufgelöst sind, dann schläft wohl dieses All thatenlos. So also in Wachen und Schlafen unaufhörlich belebt und ertödtet dieser, der Unvergängliche das All, das Bewegliche und das Unbewegliche.“ (I. 51, 52, 53, 54, 57.) In diesem Gedankenzusammenhang beginnt Manu den versammelten Weisen die Schöpfungsgeschichte mitzutheilen.

„Dieses All war Finsternifs geworden, unerkennbar, ohne Merkmal, unbegreiflich, ununterscheidbar, wie ganz in Schlaf gesunken“ [11]).

Die Weltnacht war hereingebrochen; die geschaffenen Wesen hatten sich wieder aufgelöst in dem unsichtbaren Weltengrunde [12]). Aber die Zeit der Ruhe, die grofse Nacht vergeht, der Geist ermannt sich wieder. „Der nun, der Schlafende erwacht am Ende dieser Tag- und Nachtzeit“; (M. I. 74 Tag und Nacht, Schöpfung und Auflösung sind als eine Periode gedacht) und indem er sich seines Körpers wieder annimmt, beginnt er von Neuem sein Werk. „Dann offenbarte sich der durch sich selbst Seiende, der Erhabene, indem er dieses, das Unentfaltete entfaltete, der in dem grofsen Wesen u. s. w. Mächtige,

---

[11]) I. 5 âsîdidaṃ tamobhûtamaprajnâtamalakshaṇam | apratarkyamavijneyam prasûptamivasarvataḥ || idam für jagat, wie tat für Gottheit. Kull. citirt zu âsîd die Çruti: tadvedaṃ tarhyavyâkṛitam âsît und Chând. Up. VI. 2, 1 sadeva saumyedam agra âsît. Auch Râgh. betont das idam, denn nâsato vidyate bhâvo nâbhâvo vidyate sataḥ. Tatt. S. § 7 führt tamas als Synonym von avyaktam an; wohl auf ähnliche Stellen gestützt. Vgl. I. 55 tamo'yaṃ tu samâçritya. RV. X. 129, 3.

[12]) pralayakâle zur Zeit der Auflösung, sagt Kull. Nach Medh. zu I. 74 giebt es zwei Auflösungeu; die grofse, mahâpralaya, tritt ein, wenn nicht nur die wahrnehmbaren, sondern auch die übersinnlichen Wesen, die Prinzipien, in die Natur zurückkehren M. I. 58; und die untergeordnete, avântarapralaya, worunter die Auflösnng der sinnlich-wahrnehmbaren Körper, sthûlaçarîra, verstanden wird, während der Genius in dem feinen Körper, liñgaçarîra, fortdauert und eine neue, elementare Gestalt annimmt.

der die Finsternifs vertreibt. Dieser, der Uebersinnliche, (alles) Durchdringende, Theillose, Ewige, aller Wesen Ursache, Unbegreifliche, der selbst Erglänzte“ [13]).

In unserm Texte folgt v. 8—13 die Darstellung der Schöpfung aus dem Weltei. Einen Zusammenhang zwischen v. 6, 7 und 8 anzugeben, ist unmöglich. Nach v. 6 entfaltet der durch sich selbst Seiende die Welt, das Grofse, d. h. das Vernunftprinzip und die Folgenden; in v. 8 beginnt die Schöpfung mit der Emanation des Wassers und

---

[13]) I. 6 tataḥ svayambhûr bhagavân avyaktaṃvyañjayannidam | mahâbhûtâdivṛittaujâḥ prâdurasît tamonudaḥ || 7 yo'sâvatindriyagrâhyaḥ sûkshmo'vyaktaḥ sanâtanaḥ | sarvabhûtamayo'cintyaḥ sa eva svayamudbabhau || svayambhavatîti svayambhûḥ, erklärt Ragh. Vergl. Kâr. 10, 11 ahetumân, svatantra. Unsere Texte haben: avyakto vyañjayannidam. Abgesehen von der Wiederholung des avyakta in v. 7 ist die Lesart, welche Medh. anführt, auch des Sinnes wegen vorzuziehen, nämlich avyaktam. Der ursprünglichen Bedeutung von vi-añj „auseinanderlegen, entfalten“ substituiren die Kommentare die sekundäre „sichtbar machen“ prakâcayan. Colebrooke übersetzt indiscrete, Lassen inevolutum. Im Text des Kapila findet sich avyaktam nur einmal I. 136 für prakṛiti; avyakta als Bezeichnung des purusha gar nicht. Lass. zu Kâr. 3 verweist auf unsere Stelle und Ramây. ed. Sch. I. 70, 17 avyaktaprabhavo brahmâ. Wir halten um so fester an der ursprünglichen Bedeutung, da ja der Effekt des Entfaltens in prâdurâsît und udbabhau hervortritt. mahâbhûtâdi erklärt Medh. durch mahâbhûtâni pṛithivyâdîni, da erst mit den Elementen das Sinnlich-Wahrnehmbare beginnt. Râgh. erklärt mahâbhûtâdi wie mahadâdi in Kâr. 38, 40, 50. Kap. II. 10, nämlich mahat und die übrigen Prinzipien. Mahat heifst die Buddhi, weil sie mahâbhûtam sei. Ich lese mahâbhûtadivṛittaujâḥ als ein Wort. Jones und seine Nachfolger verbinden mahâbhûtâdi mit idam und vṛittaujâḥ mit dem Subjekt: making this world discernible, with five elements and other principles, appeared with undiminished glory. Ojas erklärt Medh. durch vîryam; Kull. sagt vṛittam apratihatam | ata eva vṛittisargatâyaneshu (nicht tâpaneshu wie die Ausg. v. 1813) krama ityatra vṛittirapratighâta iti vyâkhyâtañçayâdityena. Çayâditya nämlich, der Verfasser des „Kâçikavṛitti“ genannten Kommentars zu Pâṇini (Boeth. P. II. 53; Col. Misc. Ess. II. 249. Kull. ad M. III. 119) erkläre vṛitti in der Regel Pân. I. 3, 38 durch apratighâta, absence of obstruction (Boeth. apratibandhaḥ). vṛittaujâḥ bedeutet also der mit unbegränzter Macht Begabte. Medh. schreibt mahâbhûtâni ... teshuvṛittam prâptam | tejo vîryam | sṛishṭisâmarthyam yasya sa evam uktaḥ | Eine andere Lesart sei mahâbhûtânuvṛittaujâ iti | anuvṛittam anugatam praptam iti prâgukta arthaḥ. atîndriyagrâhya ist der durch übersinnliche Fähigkeiten, also durch die Vernunft zu erfassende; Col.: inferrible. Die Conjektur Schlegel's atîndriyâgrâhya scheint mir nicht glücklich. Kull. und Medh. citiren den Bhagavân Vyâsa, nämlich M. Bh. XIV. 279 naivâsau cakshushâ grâhyo nacaçishṭairapîndriyaiḥ | manasâ tu prasannena gṛihyate sukshmadarçibhiḥ.

erst im v. 14 finden wir das erste Prinzip, das Mahat oder Manas. Ich lasse also den Mythus von dem Weltei an dieser Stelle aufser Acht, da er auf Anschauungen beruht, welche einer ältern Periode angehören und aller philosophischen Bedeutung baar sind.

2. Die Entwicklung der Grundstoffe.
(tattvasṛishṭi.)

Welcher Art ist das Entfaltete? welches ist das Prinzip, welche die Stufen der Entfaltung?

„Es scheint, bemerkt Humboldt (Ueber die unter dem Namen Bhagavadgîta bekannte Episode des Mahâ-Bhârata p. 23), dafs die Indische Philosophie, wo sie einzeln vertheilte Kräfte oder Eigenschaften an Wesen wahrnimmt, den Begriff derselben in seiner Reinheit auffafst, bis zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und nicht bei der Bildung der Begriffe vor dem Geiste stehen bleibt, sondern sie als reale Urstoffe wirklich setzt. Es entsteht alsdann hieraus zweierlei, einerseits dafs diese Grund- oder Urstoffe der Ursprung der einzeln vertheilten Kräfte sind, andrerseits dafs sie in ihrer Reinheit und Unendlichkeit ganz oder theilweise zu der Natur der Gottheit gehören.“ Ich mufs auf dieses von H. so scharfsinnig aufgedeckte Verfahren des indischen Denkens näher eingehen, will aber gleich hier bemerken, dafs bei dem Dualismus der Sânkhya die in dem letzten Satze enthaltene Behauptung dahin lauten mufs, dafs jene Grundstoffe in ihrer Reinheit durchaus zu der Natur des Urstoffes, des materiellen Weltgrundes gehören.

Das Charakteristische des Sânkhya-Systems zeigt sich in der Verbindung und dem Verhältnisse jener als wirkliche d. h. objektiv seiende (Grund-) Stoffe gesetzten Kräfte oder Eigenschaften zu einander und zu dem Urstoffe.

Das Verhältnifs dieser Stoffe zu einander ist kein

Anderes, als dasjenige, in welchem die **Begriffe** der entsprechenden Kräfte oder Eigenschaften zu einander stehen.

Je allgemeiner der Begriff, je mehr engere Begriffe demselben untergeordnet sind, um so näher liegt bei der Umsetzung des logischen Verhältnisses in das reale, die Konsequenz, den dem weitern Begriffe entsprechenden Stoff als den ursprünglichen zu setzen gegenüber den den engeren, untergeordneten Begriffen entsprechenden Stoffen. Der allgemeinste Begriff umfaſst alle besonderen; als **Urstoff** gesetzt, ist er Quelle und **mittelbare** Ursache aller nachfolgenden. Der Urstoff ist nicht die **unmittelbare** Ursache aller abgeleiteten; jeder einzelne, vom Urstoffe ab, ist die Ursache des nächsten, je nach dem Verhältniſs der der entsprechenden Begriffe. Das Verhältniſs des Allgemeinen zum Besonderen wird hier maaſsgebend. Je allgemeiner ein Begriff ist, um so weniger modifizirende Bestimmungen kommen ihm zu. Wie also der jedesmal engere Begriff sich ergiebt durch nähere Bestimmung des jedesmal weiteren, so entsteht aus dem dem weiteren Begriffe entsprechenden Stoffe der dem engeren Begriffe entsprechende abgeleitete, bis zu dem engsten, besondersten Begriffe hinab, bis zu dem sinnlich-wahrnehmbaren Einzelwesen.

Die abstrahirende Thätigkeit des denkenden Geistes bedarf nur geringer Anstrengung, um über die Sphäre des Sinnlich-Wahrnehmbaren hinauszugelangen. In dem Forschen nach dem Grunde des Seienden entsteht die Abstraktion der Regel aus den einzelnen Fällen, die Abstraktion des **Elementes** aus den einzelnen elementaren Erscheinungen. Je vollständiger die Kenntniſs der Erscheinungen wird, um so umfassender muſs der Grund derselben erkannt werden, gleichwie im logischen Prozeſs der Gesammtbegriff um so allgemeiner erfaſst wird, je vollständiger die Reihe der Einzelbegriffe ist. Auf diesem Wege entwickelt sich die Idee eines übersinnlichen Elementes, welche auch in der jonischen Naturphilosopie eine so bedeutende Stelle einnimmt.

Wenn nun der realgesetzte Grundstoff einem Begriffe entspricht, welcher von einer Kraft oder Eigenschaft, die nicht an dem Sinnlich-Wahrnehmbaren haftet, abstrahirt ist, so mufs consequenter Weise jener Grundstoff als ein übersinnlicher gedacht werden. Da aber der Begriff nicht als solcher, sondern als realer Grundstoff gesetzt wird, derselbe also die beiden Forderungen des sinnlich nicht Wahrnehmbaren und des materiell Wirklichen erfüllen mufs — so entwickelte die indische Philosophie die Idee der „feinen" Stoffe (sûkshmabhûta), welche, wenngleich nicht an die Gesetze der sinnlichen Wahrnehmung gebunden, je nach der Höhe der Abstraktion mehr oder weniger den Bestimmungen der Körperwelt unterliegen [14]).

Je weiter die Abstraktion fortschreitet, je allgemeiner der Begriff erfafst wird, um so feiner ist der demselben entsprechende Grundstoff; daher das Selbstbewufstsein feiner als die Urelemente; die Vernunft feiner als das Selbstbewufstsein; die Natur feiner als die Vernunft.

Der allgemeinste Begriff, als Urstoff gesetzt, ist die Quelle, die Ursache aller Grundstoffe und deren Produkte. Der Urstoff ist zugleich die feinste Substanz. Folglich wird das Feinste als Ursache des weniger Feinen gesetzt, von der Natur an bis zum Sinnlich-Wahrnehmbaren. Die Stufen dieser Entfaltung (Verdichtung) sind folgende: Natur, Vernunftprinzip, Selbstbewufstsein; daraus die fünf Urelemente und die eilf Sinne; aus den fünf Urelementen die fünf Elemente. (Kâr. 22. Kap. I. 61.)

Wie das Entstehen Entfaltung aus den Urstoffen heraus, so ist das Vergehen Auflösung in dieselben. (Kap. I. 121. Kâr. 45.)

Dafs das Prinzip der Entwicklung, das Uebergehen

[14]) Kâr. 10. „Das Entfaltete ist Werkzeug, nicht ewig, nicht durchdringend (wie der Genius und die Natur, die überall gegenwärtig), veränderlich, vielfach, bedingt, der Auflösung unterworfen, theilbar, von einem Andern abhängig; das Unentfaltete ist das Gegentheil." Also an Ort und Zeit gebunden ist das Entfaltete dennoch der Sinneswahrnehmung unzugänglich, Kâr. 8 und nur mittelst Schlufsfolgerung läfst sich der Beweis für die Existenz der Grundstoffe führen. Kap. I. 60 sq.

des Allgemeinen in das Besondere, das Hervortreten des Entfalteten aus dem Unentfalteten, des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren, des Bestimmten aus dem Unbestimmten sich in der Darstellung des Gesetzbuches wiederfindet, ergiebt sich bereits aus der oben besprochenen Stelle, wo es heifst: „das Unentfaltete entfaltend.“ In v. 19 wird auch formell das Prinzip aufgestellt: „aus dem Unvergänglichen entsteht das Vergängliche.“ In v. 19 und 27 wiederholt sich fast mit denselben Worten der Ausspruch: „Mittelst der feinen Formtheile entsteht Dieses“, d. h. das All.

Das Prinzip der Entfaltung im Gesetzbuche und in dem System der Sânkhya-Philosophie ist also thatsächlich dasselbe. Ist aber unsere Behauptung begründet, im Gesetzbuche sei nicht das ausgebildete, fertige System vorhanden, sondern die Keime desselben, so müssen wir a priori annehmen, dafs sich der Unterschied zwischen dem Gesetzbuche und dem System des Kapila gerade in der gröfsern oder geringern Vollständigkeit der Stufen jener Entwicklung offenbare. Die Klassifikation der Erscheinungen, die Wahrnehmung der den Einzelnen gemeinsamen Eigenschaften und Thätigkeiten, kann nicht mit Einem Male vollendet sein; die definitive Feststellung der 25 Prinzipien, an deren Unterscheidung sich der denkende Geist bethätigen soll, gehört naturgemäfs einer Periode an, in welcher die Entwicklungsfähigkeit des Systems erschöpft war und ein Abschlufs der Forschungen sich als nöthig herausstellte, theils zur Fortpflanzung der Lehre im Unterrichte, theils zur Vertheidigung gegen Andersdenkende. (Das ganze fünfte Buch der Sûtra des Kapila ist polemisch gegen die andern Schulen.) Eine Geschichte der Sânkhya-Philosophie — wenn eine solche möglich sein wird — würde gerade an der allmähligen Entwicklung und Feststellung der 25 Prinzipien einen sichern Anhalt finden.

Dafs das Gesetzbuch — insbesondere in den nicht auf die Rechtslehre als solche bezüglichen Abschnitten im

9. und 12. Buche — nichts weniger als ein harmonisches Ganzes ist, hat Holtzmann: Ueber den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises S. 14 gegen Schlegel's unkritische Ansicht nachgewiesen [15]).

Wie wir im ersten Buche des Mânava-Gesetzes zwei Erzähler, Manu und Bhṛigu unterscheiden, so auch zwei verschiedene Darstellungen der Weltentwicklung. Die einfachere ist die des Bhṛigu. Beide aber (v. 14 und 74) stellen als erstes Produkt das denkende Prinzip hin, welches ist und nicht ist, d. h. dem ein reales Sein, nicht aber Ewigkeit zukommt, da es ja ein Produkt ist [16]).

Die Darstellung in Vers 74 f. kennt nur das denkende Prinzip und die fünf Elemente. Jenes umfaſst also das Gebiet aller geistigen Wahrnehmung und Thätigkeit, welche Kapila in Vernunftthätigkeit, Selbstbewuſstsein und Sinneswahrnehmung scheidet, deren Zusammengehörigkeit durch die gemeinsame Bezeichnung „inneres Organ“ angedeutet ist [17]).

[15]) Im ersten Buche spricht Manu vom 7ten bis 58sten Verse; in diesem letzten erklärt er, Brahmá habe dieses Gesetzbuch (çâstram) verfaſst — nach v. 102 ist der erste Manu, der Sohn des Svayambhûḥ, der Verfasser; nach XI. 243 aber Prajâpati — er, Manu, habe es dem Weisen Marîci (vgl. v. 34, 35) und den übrigen mitgetheilt; der vorletzte dieser zehn (Kull. zu VIII. 110 nennt deren nur sieben) Weisen, Bhṛigu, werde den Fragenden — nach I. 1 sind das eben die „Groſsen Weisen, maharshi“ und Bhṛigu müſste also Weisheit mittheilen, die er von Manu erfragen wollte — das ganze Gesetz mittheilen. Bhṛigu beginnt alsdann v. 61 seine Darstellung mit einer Aufzählung der sieben Manu's, von denen jeder eine besondere Reihe von Geschöpfen hervorbrachte v. 61 und eine Weltperiode regiert (manvantara) v. 63, die freilich in v. 79, 80 wiederum als unzählbar angegeben werden. Und während Bhṛigu den ersten Manu von Svayambhûḥ abstämmen läſst, erklärt Manu selbst v. 35, 36, er habe zuerst die zehn Groſs-Weisen, diese dann sieben andere Manu's, die Götter und deren Wohnungen u. s. w. erschaffen.

Dagegen beginnt das zweite Buch mit den Worten: Erkennet das Recht, das von den Wissenden verehrte, von den Guten, die stets frei sind von Haſs und Liebe, im Herzen gebilligte. Von Bhṛigu ist nur III. 16 noch einmal die Rede, um seine von der des Manu abweichende Ansicht zu constatiren.

[16]) mano sadasadâtmakam cf. Kap. V. 56 sadasatkhyâtir bâdhâbâdhât.

[17]) Kár. 33 antaḥkaraṇam trividham, was der Kom. erklärt buddhyahaṅkâramanâṅsi mahadâdibhedât. Cf. Kár. 35. Die Kommentatoren sind im Irrthum, sowohl wenn sie manas an dieser Stelle mit dem mahattattvam des Kapila, als wenn sie es in v. 14 mit dem eilften Sinne, dem Centralorgan der Sinneswahrnehmung identifiziren. In jedem Falle fassen sie den Inhalt des Begriffes zu eng. Es ist wahrscheinlich, daſs die Beschränkung des Be-

Die Darstellung Manu's in I. 14 f. ist in der Unterscheidung bereits einen Schritt weiter gegangen; sie kennt auch das zweite innere Prinzip des Kapila, das Selbstbewufstsein, das Wissen von der Individualität, den „Herrn“,

---

griffes von manas auf den des eilften Sinnes erst ziemlich spät erfolgt ist. In Kapila I. 61 findet sich manas gar nicht namentlich aufgeführt: prakṛitermahân mahato'hañkâro'hañkârât pañcatanmâtrâny u b h a y a m i n d r i y a m u. s. w., so dafs die Zahl der tattva also nur 24 betrüge. Lesen wir doch in dem Texte des Kapila I. 71: „Das M a h a t genannte ist das erste Produkt, das ist m a n a s. mahadâkhyamâdyam kâryam tanmanaḥ. Vijn. erklärt tanmanas durch mananavṛittikam, dessen Funktion das Denken ist; mananam sei dasselbe wie niçcaya, Urtheil, und das sei die Funktion der buddhi: mananam atra niçcayastadvrittikâbuddhirityarthaḥ. Und zu II. 13 bemerkt er, mahat sei synonym mit buddhi: mahattattvasyaparyâyo buddhiriti | asyâçca buddheḥ mahattvaṃ svetarasakalakâryavyâpakatvân mahaiçvarayâcca mantavyam. Die buddhi werde mahat genannt, weil sie alle andern Produkte durchdringe und ihrer Allmacht wegen. Ebenso zu II. 47: ata eva buddireva m a h â n iti sarvaçâstreshu gîyate. Der Text des Kapila kennt auch das Masculinum mahân. So I. 61 prakṛitermahân, wie Kâr. 22. Auffallend ist, dafs die Kommentatoren auf diesen Unterschied gar nicht aufmerksam machen. Buddhi als Name des ersten Produktes kennt das Gesetzbuch nicht; wohl aber m a h â n. So XII. 14; 24, 50. Die Komment. erklären überall mahân durch mahattattvam und Medh. macht zu XII. 24 besonders darauf aufmerksam, der purusha könne nicht bezeichnet sein, da demselben die Qualitäten nicht zukämen, welche den mahân durchdringen. Haugthon zu M. XII. 50 bemerkt, es sei besser mahânavyakta eva ca (für avyaktam) zu lesen, da die Seelen nicht als die Prinzipien mahat und avyaktam wiedergeboren würden, sondern als über jene waltende Gottheiten. „The errour arose from not attending to the fact, that it is to the Regents of the Mahat and the Avyakta, and not to the principles, that souls endued with the property of goodness are conveyed.“ Kull. sagt: sâñkhyaprasiddhaṃ tattvadvayam | t a d a d h i s h ṭ â t ṛ i d e v a t â dvayam iha vivakshitam. Offenbar also hat eine mehr mythologisirende Richtung den einzelnen Prinzipien Schutzgottheiten zugetheilt. So Vishṇu als Schutzgott, pâlakatvam, des mahat. mahattattvopâdhikatvâttu vishṇurmahân parameçvaro brahmetica gîyate taduktam | yadâhur vasûdevâkhyam cittam tanmahadâtmakam. Kap. VI. 66; so Brahma, Rudra u. s. w. als Schutzgötter des Ahañkâra. Kap. IV. 64.

Ob nun zu mahân XII. 12, 24, 50 âtmâ zu ergänzen ist, nach I. 15, und etwa an eine Weltseele als Intelligenzprinzip (νοῦς) zu denken ist, wage ich nicht zu entscheiden. In der Kâṭha-Upanishad III. 10, 11 heifst es: indriyebhyaḥ parâ hyarthâḥ (die feinen Elemente?) arthebhyaçca param manaḥ | manasastu parâbuddhir buddherâtmâ mahân paraḥ || mahataḥ param avyktam avyaktât purushaḥ paraḥ | purushânna paraṃ kiñcit sâ kâshṭâ sâ parâ gatiḥ. Çañkara erklärt âtmâ mahân sarvasahatvâdavyaktâtprathamaṃ jâtaṃ h a i r a ṇ y a g a r b h a tattvam bodhâbodhâtmakam mahânâtmâ buddheḥ paraḥ. hiraṇyagharbha ist Beiwort des aus dem Ei geborenen Brahmâ, cf. Nir. XIV. 3.

Das Verhältnifs des Mahân zu den drei Qualitäten, wie es XII. 24 anangedeutet, werde ich später erörtern, wenn ich die Lehre von den Guṇa's darlege.

wie Manu sagt. Das Selbstbewufstsein entwickelt sich aus dem Vernunftprinzip [18]).

Das Selbstbewufstsein, welches, wie Wils. S. K. p. 94 sehr richtig bemerkt, mehr einen physikalischen, denn metaphysischen Charakter hat, ist der Grund sowohl der Sinne als der Sinnesobjekte.

An die Spitze dieser sekundären Prinzipien tritt in der Ausbildung des Systems das Centralorgan der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung, das Gemüth (manas in engerer Bedeutung). Diesem als Inbegriff nicht nur der sinnlichen, sondern auch der geistigen Wahrnehmung mochten ursprünglich als Objekte nur die fünf Elemente, Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde gegenüberstehen (also

---

[18]) Manu sagt: manasaçcâhaṅkâram abhimantâram içvaram, ganz wie Kap. I. 61 — Kâr. 22 — mahato'haṅkâraḥ d. h. mahataḥ kâryo'haṅkâraḥ. abhimantṛi erklärt Medh. ahamiti abhimânitâ'haṅkârasya vṛittiḥ; also der sich selbst fühlende. „Was immer gesehen und gedacht ist, darüber bin ich gesetzt und darüber habe ich Macht; meinetwegen sind alle diese Dinge, aufser mir ist Niemand über dieselben gesetzt; defshalb ist das Gefühl „ich bin" das Selbstbewufstsein, weil es nichts anderes gelten läfst; und dieses in Thätigkeit setzend erkennt die Vernunft: „das mufs ich thun." Tatt. Kaum. zu Kâr. 24 yatkhalvâlocitam matañca tatrâhamadhikṛitaḥ çaktaḥ khalvahamatra madarthâ evâmî vishayâḥ mattonânyo'trâdhikṛitaḥ kaçcidastyato'hamasmiti yo'bhimânaḥ so'sâdhâraṇavyâpâratvâdahaṅkârastamupajîvya hi buddhiradhyavasyati karttavyametanmyeti. Die Bedeutung: „Wünscher, Verlanger", welche das Pet. Wörterbuch zu dieser Stelle angiebt, ist wenig erschöpfend. „Herr" içvara nennt Manu das Selbstbewufstsein, und bezeichnet dadurch die wichtige Stellung, welche dieses Prinzip auch in dem System des Kapila einnimmt. Das Selbstbewufstsein, sagt Kap. VI, 54, ist das Agens, nicht der Genius. ahaṅkâraḥ karttâ na purushaḥ und VI, 64 ahaṅkârakartradhînâ kâryasiddhirneçvarâdhînâ pramâṇâbhâvât: the existence of effect is dependent upon consciousness not upon Îçvara, wie Col. übersetzt. Jones und Loiseleur halten sich, wie mir scheint, sehr mit Unrecht an die Erklärung der Kommentare, welche behaupten, die Entstehung der Prinzipien sei hier in umgekehrter Folge angegeben. Medh.: prâtilomyeneyaṃ tattvotpattirihocyate. Dafs manasaçcâhaṅkâram sc. udbabarha nicht bedeutet: „and before mind he produced consciousness", sondern nur bedeuten kann: und aus dem manas entfaltete er das Selbstbewufstsein, ist offenbar. Die Kommentatoren werden zu der seltsamen Erklärung gezwungen, weil sie die beiden Verse 14 und 15 in Zusammenhang und zwar in einen dem Systeme des Kapila genau entsprechenden Zusammenhang bringen wollen. Wie der Text jetzt vorliegt, müfste aus dem manas der ahaṅkâra, dann der mahânâtmâ, also aus dem Besondern das Allgemeinere entfaltet werden, darauf Alles, was der drei Qualitäten theilhaftig ist, gleich als wenn die bis dahin genannten Prinzipien nicht triguṇa wären. Ueber mahân s. XII. 24. Was unter sarvâṇi triguṇâṇi zu verstehen ist, weifs ich nicht. Bezeichnet M. schlechtweg alle Produkte, so ist die Stellung zwischen mahânâtmâ und den fünf Sinnen räthselhaft.

nur sechs Prinzipien; wie M. I. 74 sq. und I. 16). Ein weiterer Schritt war die Trennung des innern Organs in das Prinzip der Erkenntnifs und das der Individualität (also sieben Prinzipien, wie M. I. 19. So das Kûrma-purana lib. IV. in.).

Neben das Centralorgan stellten sich alsdann die fünf Arten der sinnlichen Wahrnehmung: Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch; „die Erfasser der Sinnesobjekte, die fünf Organe“, wie sie von Manu genannt werden [19]).

Als Sinnesobjekte stellten sich den Sinnen ursprünglich wohl nur die fünf Elemente gegenüber. Wie aber, mochte sich der Inder fragen, ist eine Wahrnehmung möglich, wenn zwischen dem Organ und den Objekten kein innerer Bezug vorhanden ist? Nach indischen Vorstellungen ist eine Thätigkeit oder Eigenschaft ohne eine Substanz, an welcher sie haftet, nicht möglich. Man supponirte also entsprechende Substanzen der der sinnlichen Wahrnehmung unterworfenen Eigenschaften (tanmâtra), welche, wie der

[19]) M. I. 15 vishayâṇâṃ grahîtṛiṇi çanaiḥ pañcendriyâṇica. Das philosophische System fügte zu diesen Organen der Wahrnehmung (buddhîndriya) noch fünf Organe der Thätigkeit (karmendriya): Hand, Fufs, Mund, Zeugungsglied und After, und stellt das Manas als Organ der Wahrnehmung und Thätigkeit über und zwischen die beiden Reihen. Die mit der Sânkhya vollständig gleichlautende Darstellung findet sich im Gesetzbuche (II. 89—92, cf. Kâr. 26, 27; Kap. II, 19, 26) in einer einzigen, offenbar eingeschobenen Stelle mit der Einleitung: „Welche eilf Sinne die frühern Weisen genannt haben, die will ich mittheilen“ u. s. w. Kull. und Râgh. vermissen natürlich in dieser Aufzählung der Prinzipien v. 14, 15 die fünf Thätigkeitsorgane, sowie die fünf tanmâtra's und machen die Entdeckung, das Fehlende sei durch die Partikel ca „und“ angedeutet; so dafs Jones übersetzt: and the five perceptions of sense and the five organs of sensation, und Loiseleur ganz wie Kull.: les cinq organes de l'intelligence (soll heifsen perception) destinés à percevoir les objets extérieurs, et les cinq organes de l'action et les rudiments des cinq élémens. Haugthon sagt in einer Anmerkung: Were it not for this interpretation of the passage Ch. I verse 15, by the Hindu commentators, I should be inclined to translate the hemistich thus: „and the five organs of sense and the five senses gradually“. ca ist aber nur einmal vorhanden, vishayâṇâṃ grahîtṛiṇi ist also Attribut zu pañcendriyâṇi, wie auch Medh. die Worte erklärt. Gegen Haugthon bemerke ich, dafs die Texte zwischen Sinnesorganen und Sinnen (sensations) nicht unterscheiden; wenigstens beständig das Organ nennen, wenn von der Sinnesthätigkeit, welche an dasselbe gebunden ist, die Rede ist. Die Funktionen erläutert Kâr. 28: çabdâdishu pañcânâm âlocanamâtramishyate vṛittiḥ | vacanâdânavihârotsargânandaçca pañcânâm ||

Kommentator sich ausdrückt, die Träger der Eigenschaften des Hörbaren, Fühlbaren, Sichtbaren, Schmeckbaren und Riechbaren sind [20]).

Aus diesen fünf Substanzen entstehen nun die eigentlichen Elemente, Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde; der Aether aus der Substanz des Tones, ist also nur hörbar; die Luft aus der Substanz der Berührung und des Tones, ist also hörbar und fühlbar; das Feuer aus den beiden ersten und der Form-Substanz, ist also hörbar, fühlbar und sichtbar; das Wasser aus den drei genannten und der Substanz des Geschmackes, ist also hörbar, fühlbar, sichtbar und schmeckbar; die Erde endlich aus den vier ersten und der Geruchssubstanz, ist also allen fünf Sinneswahrnehmungen unterworfen. So sagt Manu (I. 20): Von diesen (Elementen) kommt dem jedesmal Folgenden die Eigenschaft des Vorhergehenden zu, und das wie vielste eines ist, so viel Eigenschaften werden demselben zugeschrieben [21]).

[20]) Die merkwürdige Stelle lautet Vij. zu I. 62: tanmâtrâṇica | yajjâtîyeshu çântâdiviçeshatrayaṃ natishṭati tajjâtîyânâṃ çabdasparçarûparasagandhânâmâdhârabhûtâni sûkshmadravyâṇi sthûlânâm aviçeshâḥ. Die tanmâtra's sind die feinen Substanzen der groben Elemente, die Träger des Tons, des Gefühls, der Form, des Geschmacks und des Geruchs, in welchen die Dreiheit der Qualitäten nicht unterschieden ist; ununterschieden also wie Kap. III. 1. aviçeshâdviçeshârambhaḥ. Wils. Kâr. p. 121 liest yajjâtîyetu und übersetzt, als wenn da stände sthûlabhûtânâṃ na viçeshâ, they are not varieties of the gross elements. sthûlabhûtânâm gehört zum vorhergehenden, und aviçeshâḥ ist entweder Attribut zu tanmâtrâṇi oder gehört znm Folgenden. Der Ausdruck tanmâtra findet sich im Gesetzbuche nicht. Tanmâtra, sagt Wilson a. a. O., is a compound of „that“ and „mâtra“ alone, implying that in which its own peculiar property resides without any change or variety.

[21]) âdyâdyasyaguṇaṃ tveshâmavâpnoti parasparaḥ | yo yo yâvatithaçcaishâṃ sa sa tâvadguṇaḥ smṛitaḥ. Grammatisch bezieht sich parasparaḥ als Masculinum auf sapta purusha in v. 19, so dafs also unter den sieben Purusha's fünf Elemente und etwa manas und ahañkâra verstanden werden müssen. Die Kom. begnügen sich mit der Erklärung: eshâm âkâçâdisthûlapañcabhûtânâm. Ich bezweifle sehr, dafs der Vers an der rechten Stelle steht, da die Elemente, auf deren Reihenfolge soviel ankommt, gar nicht vorher aufgezählt sind. Der Widerspruch zwischen Vers 20 und 75 ff., woselbst je ein Element aus je einem tanmâtra entsteht und also auch nur eine Eigenschaft hat, ist wenig zu betonen, da in Vers 75 wohl nur die charakteristische Eigenschaft eines jeden Elementes angegeben wird (vgl. Ved. sâr. § 68). Die oben angegebene Entstehung der Elemente findet sich in der Tatt. Kaum. ad Kâr. 22 angeführt: tatra çabdatanmâtrâdâkâçaṃ çabdaguṇam | çabdatanmâtrasahitâtsparçatanmâtrâdvayuḥ çabdasparçaguṇaḥ | çabdasparçatanmâtrasahitâd-

3. Die elementare Schöpfung.
(sûkshmaçarîrasthûlaçarîrasṛishṭiḥ.)

Um die weiteren Anschauungen des Gesetzbuches zu verstehen, müssen wir in Kürze auf die Ansicht der Sânkhya von dem Urleibe (dem feinen Körper) eingehen.

Die aus der Natur entfalteten Grundstoffe, Vernunft, Selbstbewufstsein, Herz (als Centralorgan der sinnlichen Wahrnehmung und Thätigkeit), die Sinne und die Urelemente treten zum Urleibe zusammen und bilden jenen „feinen Körper“ des Genius, von welchem derselbe sich nur dann trennt, wenn er die höchste Erkenntnifs erlangt hat oder wenn eine allgemeine Weltauflösung eintritt. In allen elementaren Wandlungen ist der Urleib das allein Beständige. Selbst ohne Empfindung vermittelt er das Empfinden des Genius, der in dieser feinen Hülle zu einer Individualität gelangt, die der leibliche Tod nicht, sondern erst die geistige höchste Vollendung vernichtet. Der Urleib, nicht

---

rûpatanmâtrâttejaḥ çabdasparçarûpaguṇam | çabdasparçarûpatanmâtrasahitâd-rasatanmâtrâdapaḥ çabdasparçarûparasaguṇâḥ | çabdasparçarûparasatanmâtra-sahitâdgandhatanmâtrâcchabdasparçarûparasagandhaguṇâ pṛithivî jâyate. Nach Vijn. zu Kap. I. 62. p. 48 läfst die Yoga die tanmâtra's auf ganz ähnliche Weise aus dem Selbstbewufstsein entstehen: yathâhaṅkârâcchabdatanmâtraṃ tataççâhaṅkârasahakṛitâcchabdatanmâtrâcchabdasparçaguṇakaṃ sparçatanmâtram | evaṃ krameṇaikaikaguṇavṛiddhyâ tanmâtrâṇyutpadyanta iti, so dafs also auf die tanmâtra's bereits der Vers 20 angewendet werden kann. In diesem Fall mufs man je ein Element aus je einem tanmâtra ableiten.

Die Purâṇa's (Vijn. a. a. O. citirt das Vishṇup., vgl Kûrmap. IV. in.) geben eine ganz andere Entstehungsart an. Aus dem Selbstbewufstsein entsteht das çabdatanmâtra, daraus der Aether (âkâça); der wandelt sich um in das sparçatanmâtra, daraus entsteht die Luft u. s. w.

Die fünf Elemente sind die letzten in der Reihe der Prinzipien oder Grundstoffe. „Die Reihe der Sechszehn — eilf Sinne und fünf Elemente — ist Umgestaltung, nicht schöpferisch.“ Kâr. 3. Denn wenn auch die Erde und die übrigen Elemente eine Kuh, einen Krug u. s. w. hervorbringen, so sind diese doch nicht von der Erde u. s. w. verschiedene Prinzipien. prakṛiti ist nur das, was die materielle Ursache eines besondern Prinzipes (Grundstoffes) ist. Da aber die Kuh, der Krug u. s. w. sowohl elementare, als sinnlich wahrnehmbare Dinge sind, so ist in denselben kein besonderes Prinzip vorhanden. shoḍaçako vikâra eva na prakṛitirityarthaḥ yadyapi pṛithivyâdayo goghaṭâdînâm prakṛitistathâpi na te pṛithivyâdibhyastattvântaramiti na prakṛitiḥ tattvântaropâdânatvaṃ ceha prakṛititvamabhimataṃ goghaṭâdînâṃ sthûlatvendriyagrâhyatvayoḥ samânatvena tattvântarâbhâvaḥ. Sarv. Drç. S. p. 148 f.

der Genius selbst ist den Zuständlichkeiten unterworfen, der Tugend und des Lasters, des Wissens und des Nichtwissens, der Leidenschaftslosigkeit und der Leidenschaftlichkeit, der Macht und der Schwäche. Selbstständig aber kann dieser Urleib nicht existiren; er bedarf eines Substrates, und das findet er in den Elementen d. h. in dem elementaren Körper, auf dem er beruht wie das Bild auf der Unterlage, wie der Schatten auf dem festen Hintergrunde [22]).

---

[22]) „Der Urleib, lesen wir in der Kârikâ, wandert (d. h. er wird in verschiedenen elementaren Körpern wiedergeboren), er, der zuerst (von den Körpern) entstanden, der nicht gebunden ist, der unwandelbare, dessen erstes (Glied) das Grofse — das Vernunftprinzip — dessen letztes das Feine — die Urelemente — ist, ohne Empfindung, den Zuständlichkeiten unterworfen.“ Kâr. 40 pûrvotpannam asaktaṃ (Lass. açaktam, Gauḍ. erklärt na saṇyuktam) niyatam mahadâdisûkshmaparyantam | saṇsarati nirupabhogam bhâvairadhivâsitaṃ liñgam. Kap. III. 9 saptadaçaikaṃ liñgam. Die Einheit der Siebzehn ist der Urleib. Die vollständige Reihe besteht aus achtzehn Prinzipien (Col. Ess. p. 155) und der Kommentar hilft sich mit der Behauptung, das Selbstbewufstsein sei in dem Vernunftprinzip einbegriffen. ahañkârasya buddhâvevântarbhâvaḥ. Das ist eine willkürliche Erklärung. Dafs Kapila nur siebzehn nennt, beweist, dafs zur Zeit der Feststellung unseres Textes eben nur soviel Prinzipien angenommen wurden, und steht im Einklange mit I. 61, wo das Herz, manas, nicht erwähnt ist. Cf. n. 17. Dieser Umstand bestätigt unsere Behauptung, manas sei ursprünglich nicht von dem Mahat, dem Vernunftprinzip unterschieden und erst verhältnifsmäfsig spät als eilfter Sinn abgetrennt worden. Ist es ja auch kaum denkbar, dafs Kapila in I. 71 mahat durch manas erklärt haben würde, wenn schon damals manas den „eilften Sinn“ (ekâdaçakam) begeichnet hätte. „Wie ein Gemälde nicht ohne Stütze, wie der Schatten nicht ohne einen festen Hintergrund u. s. w., so kann der Urleib nicht ohne Besonderheiten sein.“ Kâr. 41 citraṃ yathâçrayamṛite sthâṇvâdibhyo yathâvinâ châyâ | tadvadvinâ viçeshairna tishṭati nirâçrayaṃ liñgam. Dafs viçesha die elementaren, in Kâr. 38 und Kap. III. 1 so bezeichneten Stoffe sind, beweist Kap. III. 11, 12. Der elementare Körper heifse çarîram als Behälter des Urleibes; dieser sei nicht selbstständig (na svâtantryâttadṛite châyâvaccitravacca) ohne jenen, d. h. ohne den elementaren Körper, gleichwie das Gemälde und der Schatten. Nach Vâcaspati soll Kâr. 41 besagen, buddhi, ahañkâra und indriya könnten nicht ohne die Urelemente bestehen. Diese Auffassung ist unhaltbar. Wenn Kâr. 40 die achtzehn Bestandtheile des Urleibes angiebt, so wäre es sehr überflüssig in Kâr. 41 zu erklären, dieser Urleib könne nicht bestehen, wenn fünf Bestandtheile fehlen. Die spätere Sânkhya unterscheidet allerdings zwischen liñga, bestehend aus 1—13 und liñgaçarira, bestehend aus 1—18 d. h. mahadâdisûkshmaparyanta; sollte aber in Kâr. 41 von liñga in diesem Sinne die Rede sein, so hätte also der Verfasser liñga in v. 40 gleich liñgaçarira und in v. 41 gleich liñga im spätern Sinne gebraucht. Viçesha aber sind nie die Urelemente, Kâr. 38 und Kap. III. 1; wohl aber der Urleib als Ganzes. Kâr. 39. Vâc. zu Kâr. 40: eshâṃ (1—18) samudâyaḥ (sc. sûkshmaçarîram) çântaghoramûḍhairindriyaiḥ

Ist der Urleib ursprünglich ein einziger? oder eine ursprüngliche Vielheit? Diese Frage hängt auf das Innigste mit der oben besprochenen nach Einheit oder Vielheit des Genius zusammen. Das Dilemma, in welchem diese Frage sich stellt, ist aufgedeckt worden; ich will hier nur in Bezug auf den Urleib wiederholen, dafs entweder die Natur in eine Vielheit von Atomen aufgelöst werden mufs, welche sich mit der entsprechenden Vielheit der Genien verbinden, oder die Entfaltung der grofsen Weltprinzipien unter Voraussetzung Eines Genius und einer einzigen Natur geschehen und erst auf der Grenze der übersinnlichen und der sinnlichen Welt die Auflösung des Genius in eine Vielheit von Genien stattfinden mufs, die sich alsdann mit Urleibern, bestehend aus Theilen der schöpferischen Prinzipien verbinden. Diese Prinzipien sind ja ausdrücklich als theilbare Substanzen bezeichnet worden [23].

---

anvitatvâdviçeshaḥ (Wils. 130 indriyânvitatvât). Wenn die Kommentatoren in den eben angeführten Stellen die Ansicht von einem dritten Körper aufser dem Urleib und dem elementaren Körper, der das Vehikel des Urleibes, auch nach dem Tode mit ihm vereinigt bleibe, wiederfinden wollen, so hat dies in dem Texte durchaus nicht begründete Bestreben für uns keinen andern Werth, als uns eben mit jener Anschauung der späten Sânkhya bekannt zu machen. Cf. Wils. S. K. 132—135.

[23]) Vâc. zu Kâr. 40 schreibt pradhânenâdisarge pratipurushamekaikam utpâditam sc. liñgam. „Mittelst der Natur wird im Anfange der Schöpfung für jeden Genius Ein Urleib hervorgebracht." Das ist der Standpunkt des consequent ausgebildeten Systems. In dem Texte der Kârikâ findet sich nichts zur Lösung dieser Frage. Kapila aber auf die Frage: „Wenn nur Ein Urleib ist, wie so giebt es verschiedene Erfahrungen (bhoga Genufs, da der Genius der Geniefsende bhoktṛi) entsprechend den verschiedenen Genien?" antwortet III. 10 vyaktibhedaḥ karmaviçeshât. Die Vielheit der einzelnen Erscheinungen beruht auf der Besonderheit des Handelns. „Wenn auch im Anfange der Schöpfung, sagt Vij., nur Ein Urleib, in der Form des Hiraṇyagarbha (des im Weltei erzeugten Brahmá) gewesen, so ist doch später eine Trennung desselben in individuelle Erscheinungen, d. h. eine Mannigfaltigkeit in der Form von Individuen mittelst Theilung eingetreten; wie auch sonst aus dem Urleibe Eines Vaters (dem Samen?) durch Theilung eine Mannigfaltigkeit hervorgeht in der Form des Urleibes (Embryo?) des Sohnes, der Tochter u. s. w. Und wefshalb? weil die verschiedenen Handlungen des ersten Urleibes Ursache sind der irdischen Existenz anderer Seelen, nämlich der Einzelgenien. Yadyapi sargâdau hiraṇyagarbhopâdhirûpamekameva liñgaṃ tathâpi tasya paççâdvyaktibhedo vyaktirûpeṇâñçato nânâtvamapi bhavati | yathedânimekasya pitṛiliñgadehasya nânâtvamançato bhavati putrakanyâdiliñgadeharûpeṇa | tatra kâraṇamâha karmaviçeshâditi | jivântarâṇâmbhoga-

Ein charakteristisches Merkmal der Idee eines Urleibes liegt in der Verbindung des kraftartigen Atoms mit den stoffartigen zu einer dauernden Einheit. Im Gesetzbuche begegnen wir verschiedenen Ansätzen zu ähnlichen Anschauungen. Je unvollständiger die Reihe der aus der Natur entwickelten Grundstoffe oder Prinzipien ist, um so weniger tritt der Grundgedanke der Sânkhya hervor. An der Hand des Gesetzbuches können wir den Weg verfolgen, den der indische Gedanke gegangen ist.

„Mittelst der wandelbaren Atom-Theile der Fünf (d. h. der Elemente) lesen wir an einer Stelle, entsteht nach und nach dieses All“ [24]).

---

hetukarmâderityarthaḥ | atra viçeshavacanât samashṭisṛishṭirjîvânâṃ sâdhâraṇaiḥ karmabhirbhavatîtyâyâtam.

[24]) M. I. 27 aṇvyo mâtrâ vinâçinyo daçârddhânâṃ tu yâḥ smṛitâḥ | tâbhiḥ sârddhamidaṃ sarvaṃ sambhavatyanupûrvaçaḥ. Dafs diese atomartigen Theile der Wandlung unterworfen, d. h. vergänglich sind, unterscheidet sie von den Atomen der Nyâya und Vaiçeshika. Kap. V. 87 nâṇunityatâ tatkâryatvaçruteḥ polemisch gegen die erwähnten Philosophen, welche durch den Ausspruch des Manu widerlegt werden sollen, da die Offenbarung der Länge der Zeit wegen nicht mehr vernehmbar sei, wie Vij. bemerkt. Die Manu-Kommentatoren, welche Loiseleur durch die Uebersetzung: „avec des particules ténues des cinq élémens subtils“ noch überbietet, erklären, wie leicht zu erwarten, aṇvyo mâtrâ durch pañcatanmâtrâṇi, ohne zu bedenken, dafs dieses All weder unmittelbar aus den Urelementen hervorgeht, noch aus denselben allein entsteht. Die Kom. stofsen sich an das Epitheton vinâçinyaḥ, welches den Urelementen beigelegt sein soll, weil dieselben im elementaren Zustande wandelbar seien! Medh. pariṇâmadharmatvât sthaulyapratipattyâ vinâçinya ucyante. Lois. „et qui sont périssables à l'état d'élémens grossiers“. Bei der Annahme von atomartigen, an Zahl unbeschränkten Theilen der Elemente ist das Gesetzbuch stehen geblieben; es kennt die fünf Urelemente nicht. XII. 98 beweist nichts gegen meine Behauptung, da er durchaus vereinzelt dasteht und augenscheinlich zum höhern Lobe des Veda eingeschoben ist. çabdaḥ sparçaçca rûpaṃ ca raso gandhaçca pañcamaḥ | vedâdeva prasidhyanti prasûtiguṇakarmataḥ. Die Uebersetzer Jones und Loiseleur, welche Kull. folgen, sind wohl im Irrthum. çabda u. s. w. sind die fünf Urelemente, welche im Veda erklärt sein sollen, gemäfs des Entstehens oder Hervorbringens (insofern es zweifelhaft sein kann, ob prasûti auf das Entstehen der Urelemente aus dem ahaṅkâra oder auf das Entstehen der Elemente aus den Urelementen zu beziehen ist), gemäfs der Qualität und gemäfs der Funktionen. çabda u. s. w. sind ja nach I. 20 und 74 sq. Eigenschaften, guṇa, der Elemente; ihre Funktionen sollen nach Râgh. dieselben sein, wie die von Medh. zu I. 18 angegebenen Funktionen der Elemente. Kâr. 28. Dafs prasûtiguṇakarmataḥ nicht „together with“ übersetzt werden kann, ist klar. Wilson Kâr. p. 135 und ebenso Loiseleur sieht in den pañca mâtrâ M. XII. 16. die fünf Urelemente. Einen Grund giebt er nicht an. Wollen wir mâtrâ nicht nach Analogie von I. 19, wo es für avayava in I. 16 steht,

Eine zweite Stelle des Gesetzbuches I. 75 sq. zeigt uns die weitere Entwicklung des Gedankens. Den elementaren Substanzen tritt das Gemüth — manas — als Inbegriff der geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten, als die übersinnliche, sogenannte feine Substanz gegenüber. Das Herz als Denkprinzip bringt den Aether hervor, der wandelt sich um in die Luft, die Luft in das leuchtende Feuer, dies in das Wasser, das Wasser in Erde. Diese sind die sechs Prinzipien, von denen es in dem Verse I. 16 heifst; „Feine, d. h. einfache Theile dieser Sechs vereinigend mit Seelen-Elementen bildete er, d. h. Svayambhû, alle Wesen.“ Es ist also auch das eine Art Urleib des Genius, bestehend aus elementaren und geistigen Atomen[25]).

---

mit „Theil“ übersetzen, so enthält doch auch die gewöhnliche Bedeutung „Maafs, Substanz“ nichts den Urelementen Entsprechendes. Das Element ist an sich schon eine Abstraktion, und den elementaren Körpern gegenüber immer noch als Substanz zu betrachten. In XII. 17 steht für mâtrâ: bhûtamâtrâ „elementare Substanzen“. Gegen die Auffassung Wilson's mache ich aber vorerst den oben erwähnten Einwurf geltend: aus den Urelementen allein bildet sich kein Körper. Hier aber liegt die Sache noch anders. Subjekt des Satzes ist die lebendige, mit Empfindung und den geistigen und sinnlichen Funktionen begabte Seele des gestorbenen Sünders. Haben wir also wenigstens ein Analogon des Urleibes, wie soll dieser einen „andern, der Qual unterworfenen, aus den fünf Urelementen gebildeten“ Körper annehmen? Der Sinn ist einfach der: nach dem Tode nimmt die Seele des Sünders einen andern, aus den fünf Elementen gebildeten Körper an, in welchem er die Folgen seiner Sünden büfst. Medh. (ähnlich Kull.) sagt: mâtrâ bhûtâni | pañcabhyo bhûtebhyo'nyaccharîram pretyotpadyate. Râgh. pañcabhûtakâryam, und wenn er nachher mâtrâm durch sûkshmabhûtebhyaḥ erklärt, so widerspricht er sich selbst und seinen Vorgängern. Jones übersetzt ganz unverständlich: „another body composed of nerves with five sensations.“

[25]) So fafst Vij. zu Kap. III. 10, da er die Vielheit der individuellen Seelen nachgewiesen hat, den Vers des Gesetzbuches auf. Diese Vielheit der individuellen Erscheinungen, sagt er, ist auch von Manu und Andern behauptet worden. „Sechs“ ist die Bezeichnung des Urleibes als eines Ganzen; âtmamâtrâ erklärt er durch cidançâ Theil des Geistes. ayaṃ ca vyaktibhedo manvadishvapyuktaḥ | yathâ manau samashṭipurushasya shaḍindriyotpattyanantaram | teshâṃ tvavayavân sûkshmân shaṇṇâmapyamitaujasâm | sanniveshyâtmamâtrâsu sarvabhûtâni nirmame || iti | shaṇṇâm iti samastaliñgaçarîropalakshaṇam | âtmamâtrâsu cidañçeshu svâñçeshu saṇyojyetyarthaḥ. Und mit den Worten: tathâ ca tatraiva vâkyântaram „und so findet sich ebendaselbst noch ein anderer Ausspruch“ citirt er einen Çloka, welcher sich in unserm Text nicht vorfindet: taccharîrasamutpannaiḥ kâryaistaiḥ karaṇaiḥ saha | kshetrajnâḥ samajâyanta gâtrebhyastasya dhîmataḥ. Die Seelen entstehen aus den Gliedern dieses Geistbegabten mittelst der aus seinem Körper entstandenen Wirkungen (Prinzipien?) nebst deren Organen.

Die aufgestellte Erklärung des Verses 16 wird zur Hälfte wenigstens von

In dem früher schon erwähnten Verse I. 14 fanden wir die Scheidung des Prinzipes der geistigen Thätigkeit

Râgh. bestätigt. In diesem Verse spreche Manu von dem Offenbarwerden der Einzelseelen: jîvâtmanâmâvirbhâvamâha. atmamâtrâ seien Theile, ançа, der Allseele, gleichwie in der Bhagavadgita XV. 7 Kṛishṇa sagt: mamaivâṅço jîvaloke jîvabhûtaḥ sanâtanaḥ | manaḥshashṭânîndriyâṇi prakṛitisthâni karshati. Schl.: mei portio quidem in animantium mundo, vitalis, sempiterna, animum cum quinis sensibus e naturae gremio attrahit. Ein Theil von mir, lebendig geworden in der Welt der Lebendigen, unvergänglich, zieht an sich das manas nnd die fünf Sinne, welche (sechs) in der Natur befindlich sind. Dieser Urleib des Genius besteht also nur aus manas und den fünf Sinnen; eine Ansicht, welche dem Yoga-Systeme eigenthümlich ist und welche Vijn., der sowohl die Sûtra's des Kapila wie die des Patañjali kommentirte, anf die oben angeführte Erklärung des Manu'schen Verses geführt zu haben scheint. In diesem Sinn erklärt er auch den Vers 17 zu Kap. V. 103 indriyâçrayatvaṃ çarîratvam. Dieser Auffassung schliefst sich Râgh. an, indem er hinzufügt, manas umfasse die innern Organe der Wahrnehmung (buddhi, ahaṅkâra, manas) und die fünf Organe, d. h. die fünf Organe der äufsern Wahrnehmung involvirten auch die fünf Thätigkeitorgane; eine Voraussetzung, welche einen Beleg abgeben mag für die unkritische Methode des Autors. Von dieser so überaus verfeinerten Ansicht der spätern theistischen Sânkhya von dem Urleibe findet sich im Manu keine Spur. Jones übersetzt: Thus, having at once pervaded, with emanations from the Supreme Spirit, the minutest portions of six principles immensely operative (consciousness and the five perceptions), He framed all creatures, ohne dass ersichtlich ist, was unter den emanations zu verstehen. In v. 17 leitet er gar die Elemente von den perceptions ab: the five elements (depending) on as many perceptions. Loiseleur, welcher doch den Kommentar des Râgh. kannte, hat von dessen Ansicht gar keine Notiz genommen, obgleich dieselbe ihm zum Wegweiser hätte dienen können, um die vollständig in der Luft schwebenden Erklärungen des Medh. und Kull. ad absurdum zu führen.

Kull. erklärt teshâṃ shaṇṇâm durch ahaṅkâra und die fünf tanmâtra's; und diese Ansicht ist von Jones wie von Loiseleur, wie mir scheint, ohne allen Grund angenommen worden. teshâm bezieht sich grammatisch auf das Vorhergehende; in v. 14 u. 15 sind aber die tanmâtra's nicht genannt; ebensowenig findet sich daselbst eine abgeschlossene Reihe von Sechs. Der Zusammenhang swischen v. 15 u. 16 ist ebenso mangelhaft wie zwischen 14 u. 15. Wie kommen denn die Erklärer zu der Annahme gerade dieser Sechs? âtmamâtrâsteshâṃ svavikârâstanmâtrâṇâm bhûtânyahaṅkârasyendriyâṇi schreibt Medh., dem Kull. folgt; Lois. sagt „particules". âtmâ stände für das Reflexivum und mâtrâ wäre synonym mit vikârâḥ. Loiseleur übersetzt: ayant uni des molécules imperceptibles de ces six (principes) doués d'une grande énergie (savoir, les rudiments subtils de cinq élémens et la conscience) à des particules de ces mêmes principes (transformés et devenus les élémens et les sens), alors il forma tous les êtres. Also, aus der Vereinigung feiner Theile des Selbstbewufstseins und der Urelemente mit (andern) Theilen derselben, nämlich mit den Sinnen und den Elementen soll die Schöpfung hervorgehen. Sollte hierin irgend eine Analogie mit Anschauungen der Sânkhya liegen, so müfste es wenigstens heifsen: feine Theile der Sechs (ahaṅkâra und tanmâtrâṇi) mit feinen Theilen der Sinne und Elemente vereinigend. Medh., der das recht wohl eingesehen, schreibt also: teshâṃ shaṇṇâṃ yâ âtmamâtrâstâsu sûkshmânavayavân sanniveçya und umschreibt sûkshmânavayavân durch tan-

überhaupt in das der geistigen Wahrnehmung und das Selbstbewufstsein. Diese beiden, in Verbindung mit den fünf einfachen, elementaren Stoffen bilden die Reihe der Sieben, von denen es in v. 19 heifst: Mittelst der feinen Formtheile dieser sieben grofsmächtigen Prinzipien entsteht die Welt, das Vergängliche aus dem Unvergänglichen [26]).

Ein Blick auf das Sânkhya-System der Purâṇa's genügt, den Abstand zwischen diesem und den Ansichten des Gesetzbuches zu erkennen. Dort entfalten sich die Prinzipien in Zahl und Folge übereinstimmend mit dem Systeme des Kapila. Von der Idee des Urleibes ist keine Spur vorhanden. An die Stelle desselben tritt der Mythus von dem Weltei in merkwürdig veränderter Gestalt. Fast alle Purâṇa's bilden dieses Ei aus sämmtlichen Prinzipien, von dem Vernunftprinzip an bis herab zu den unterschie-

---

mâtrâhañkârân, während Kull. grammatisch ungleich richtiger sagt: teshâṃ shaṇṇâm pûrvoktâhañkârasya tanmâtrâṇâñca ye sûkshmâ avayavâḥ. Die unmöglichen Erklärungen der Kommentare gehen aus dem Bestreben hervor, die unentwickelten Anschauungen des Gesetzbuches mit dem ausgebildeten Systeme in Uebereinstimmung zu bringen.

Dass die im Texte vorgeschlagene Uebersetzung die richtige ist, geht unwiderleglich aus den v. 16 u. 17 hervor. „Weil die feinen Formtheile dieses (des Brahmâ als Weltgenius) abhängen von jenen Sechs (d. h. weil die feinen Theile, welche die Form desselben bilden, eben Theile jener Sechs (manas und die fünf Elemente) sind), defshalb nennen die Weisen die Form desselben „çarîram". (shaḍâçrayaṇât, wie Kull. sagt.) Diesen (tat sc. çarîram) nämlich bilden (âviçanti adeunt; die Bedeutung oriri, prodire hat Westergaard Rad. auf die Autorität Kull. hin tadâviçanti tebhya utpadyante aufgenommen.) die Elemente (mahânti bhûtâni) nebst ihren Funktionen und das manas mittelst ihrer feinen Theile. (avayavaiḥ sûkshmaiḥ wie in v. 16. Zu avay. sû. saha zu ergänzen, wie Medh. will, ist unthunlich und giebt gar keinen Sinn.) Kull. avayavaiḥ svakâryaiḥ çubhâçubhasañkalpasukhaduḥkhâdirûpaiḥ | sûkshmairvahirindriyâgocaraiḥ!

[26]) An die Stelle der fünf Elemente treten bei Jones: „the five perceptions", bei Loiseleur: „les rudimens subtils des cinq élémens", in Uebereinstimmung mit Medh. und Kull. und dem ausgebildeten Sânkhya-Systeme. Ich würde kein Bedenken tragen, mich dieser Erklärung anzuschliefsen, wenn der Beweis vorläge, dafs unser Text mit den Urelementen bekannt gewesen. Die von Medh. zu v. 20 erwähnte Ansicht, unter den sieben seien die fünf Elemente nebst den fünf Sinnen der Wahrnehmung als sechstes und den fünf Organen der Thätigkeit als siebentes Prinzip zu verstehen, ist unhaltbar. Desgleichen die Erklärung des Râgh.: idaṃ sthûlaçarîram purushâṇâm sc. mana âdipurushântânâṃ saptânâm. Auffallend ist die Bezeichung der sieben als purusha's. Medh. purushaçabdastattve purushârthatvâtprayuktaḥ. Kull. purushâdâtmana utpannatvât.

denen, d. h. elementaren Stoffen, die bekanntlich nicht zu dem Urleib des Kapila-Systems gehören. Die Prinzipien, heifst es, wären unvermögend zu schaffen; erst im Weltei vermischen sie sich, Dank der Energie des Genius und erschaffen die sichtbare und unsichtbare Welt. Nach so und so viel Tausend Jahren entsteht Brahmâ, aus den Theilen des Eies Himmel und Erde u. s. w. Die ausschweifende Phantasie verbindet das nicht Zusammengehörende und verdunkelt mehr und mehr die ursprünglich so consequenten Ideen der Sânkhya.

Ich habe oben die dauernde Verbinduug eines kraftartigen Atoms mit den stoffartigen als charakteristisches Kennzeichen der Idee des Urleibes hervorgehoben. Diese Idee beruht auf dem Bestreben, den reinen Kraft-Begriff unabhängig von aller sinnlichen Bedingtheit zu erfassen, indem die Funktionen der Vernunft, des Bewufstseins und der Empfindung als substantielle Besonderheiten hingestellt werden, welche dem Wesen der Seele fremd sind[27]). Fast alle Attribute des Genius, denen wir in den Sânkhya-Texten begegnen — der Erkennende, der Bewufste, der Empfindende — beziehen sich auf den Zustand des Genius, in welchem er an die sinnliche Existenz gebunden ist. Das letzte Ziel alles Seins, der Zweck der Befreiung ist die vollständige, ewige Isolation des Genius (des kaivalya, vgl. Kâr. 17. 68. Kap. I. 144), ein Zustand, welcher der Vernichtung der Seele (nirvâṇa), die Buddha lehrt, in der That nahe steht. Das Gesetzbuch freilich läfst den isolirten Genius nach einem gewissen Zeitraume von Neuem zum Leben, d. h. zur sinnlichen Existenz erwachen. Beide Anschauungen aber stimmen darin überein, dafs mit der Befreiung des Genius die Individualität vernichtet wird. Der Genius nimmt einen neuen Urleib an.

Die Fortdauer — über die einzelne körperliche Existenz

---

[27]) Col. Ess. 155: The notion of an animated atom seems to be a compromise between the refined dogma of an immaterial soul, and the difficulty which a gross understanding finds in grasping the comprehension of individual existence, unattached to matter.

hinaus — der Verbindung des Genius mit dem Urleibe, der Glaube an eine, wenn auch beschränkte, Unsterblichkeit der individuellen Seele ist die Voraussetzung des so consequent ausgebauten Systemes der Seelenwanderung. Der tief ethische Gehalt dieser Lehre leuchtet hell hervor aus dem seltsamen Gewande, in welches sich dieselbe kleidet. Die Wiedergeburt ist zugleich Wiedervergeltung, ohne darum die Zurechnungsfähigkeit des Individuums aufzuheben. Der Çûdra (der vierten Kaste der Dienenden angehörig) soll wissen, daſs er seine erbärmliche Existenz bösen Handlungen verdankt, die er in einer bevorzugteren Stellung verübt hat; zugleich aber erkenne er den Weg der Tugend, welcher aus diesem Labyrinth hinausführt.

Im Gesetzbuche vermissen wir eine strenge Unterscheidung zwischen der Seele und dem Urleibe; die Fortdauer der individuellen Seele über diesen Körper hinaus ist vielfach ausgesprochen. Nachdem in v. 43—48 des ersten Buches die bekannte Klassifikation der Wesen in solche, die aus Embryo (dem Chorion: jarâyu), die aus dem Ei, aus warmer Feuchtigkeit und aus Keimen entstehen — cf. Ved. Sâ. 70, 71 — angeführt worden, fährt der Text fort: „Diese mit vielgestaltiger, durch das Handeln bestimmter Finsterniſs umkleidete Wesen sind vernünftige (d. h. inneres Bewuſstsein besitzende), mit Lust und Schmerz, (d. h. mit der Empfindung von Lust und Schmerz) begabt."

Hier tritt also das innere Bewuſstsein und die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen als der Seele angehörig in scharfen Gegensatz zu der körperlichen Form, welche mit einer dichterischen Wendung als die den hellen Kern umgebende Finsterniſs bezeichnet wird [28]).

„Der Asket, lesen wir VI. 61 f., möge betrachten die

---

[28]) Die Kommentatoren und auf sie gestützt die Uebersetzer verstehen unter „diese" — etc. — nur die Thiere und die Pflanzen, indem sie tâmasarûpeṇa auf die sogenannte Qualität beziehen, eine Unterscheidung, welche um so weniger zu rechtfertigen ist, als die in XII. 41—50 vorliegende Klassifikation der Wesen nach den drei Qualitäten unter den der dunkeln Stufe angehörigen Wesen nicht nur Pflanzen und Thiere, sondern auch Menschen, çûdra's, mleccha's u. s. w. aufzählt.

Wanderungen der Seelen, die aus den bösen Handlungen hervorgehen, ihren Fall in die Hölle und die Qualen derselben in dem Reiche des Yama; die Trennung von denen, welche sie lieben und die Vereinigung mit denen, welche sie hassen, die Ueberwältigung durch das Alter und die Bedrängnisse durch die Krankheiten; das Hinausgehen aus diesem Körper und wiederum die Geburt in dem Mutterleibe und die Wanderungen dieser Seele (des innern Selbst) durch zehn Tausend Millionen von Leibern.“ Und v. 73: Er möge in tiefem Nachdenken die Wanderungen dieser Seele (des innern Selbst) in hohen und niedern Wesen betrachten, die für unvorbereitete Geister schwer zu erkennende“ [29]).

„Wohl denken die Frevler: Niemand sieht uns! Aber die Götter beobachten sie und ihr innerer Mensch“ (d. h. ihre Seele). „Während du, o Trefflicher, denkst: Ich bin allein! weilt dir stets im Herzen der Einsiedler, der das Reine und den Frevel sieht.“ VIII. 85, 91. Hier wird die Seele gleichsam als innerer Richter, als Yama (VIII. 92) betrachtet. Die Befriedigung jenes innern Selbst wird in IV. 161 als Merkmal einer guten Handlung bezeichnet; wie in dem Mahâbhârata: „Wessen Genius im Herzen weilend als Zeuge des Handelns sich freut“ [30]).

Den Zusammenhang dieser Anschauungen erklärt die sehr merkwürdige Stelle im 12ten Buche des Gesetzes. Bhṛigu setzt daselbst die Folgen der Handlungen auseinander und nachdem er gesagt, der Mensch müsse zu einer dreifachen Herrschaft über seinen Körper, über seine Rede

---

[29]) Dagegen heifst es VI. 65: „Und er betrachte mittelst Nachdenken die Feinheit der höchsten Seele und ihre Geburt in den höchsten wie in den niedrigsten Körpern.“ Hier tritt die Allseele, paramâtma, an die Stelle der individuellen Seele, antarâtma in v. 63 u. 75; es sind also nicht die vielen Einzelseelen, welche in den verschiedensten Körpern wiedergeboren werden; sondern nur Eine höchste Seele. Diese vedântistische Anschauung ist dem Gesetzbuche fremd und steht im Gegensatze zu den herrschenden Ansichten. paramâtmâ findet sich nur VI. 65; vgl. XII. 122 purusha para.

[30]) M. Bh. hṛidisthitaḥ karmasâkshî kshetrajno yasya tushyati, vgl. M. VIII. 84 âtmaivahyâtmanaḥ sâkshî gatirâtmâ tathâtmanaḥ | mâvamaṅsthâḥ svamâtmânaṃ nṛiṇâṃ sâkshiṇamuttamam.

und über sein Herz gelangen — eine Unterscheidung, welche in der buddhistischen Lehre eine grofse Rolle spielt — führt er fort: Feldkenner nennen sie denjenigen, der unser Selbst zum Handeln antreibt; was aber die Handlungen ausführt, das wird von den Weisen das elementare Selbst genannt.“ Feldkenner heifst hier wie auch VIII. 96 und in dem aus dem Mahâbhârata angeführten Verse der Genius, insofern er das Feld, d. h. die Natur mit ihren Modifikationen kennt [31]).

Die Seele ist aber nicht nur von dem Körper unterschieden; „ein anderes und zwar ein inneres Selbst, das Lebendige genannt, allen Bekörperten eingeboren, ist es, mittelst dessen die Seele in den Geschöpfen alles, Angenehmes wie Unangenehmes wahrnimmt.“ Die Scheidung zwischen der wissenden Seele und der lebendigen, welche die Empfindung und Wahrnehmung vermittelt, ist natürlich nur eine scheinbare; es entspricht diese Auffassung dem oben charakterisirten Verfahren der indischen Philosophie, die Funktionen der Kraft als substantiell von derselben getrennt zu setzen. Kapila belehrt uns, der Genius sei lebendig, insofern er dem Urleibe inhärire, da er ja der

---

[31]) Bh. G. XIII. 5, 6. mahâbhûtânyahaṅkâro buddhiravyayameva ca | indriyâṇi daçaikaṃ ca pañcacendriyagocarâḥ || icchâdveshaḥ sukhaṃduḥkhaṃ saṅghâtaççetanâ dhṛitiḥ | etat kshetraṃ samâsena savikâram udâhṛitam. Schlegel übersetzt: Terrenum mutationibus obnoxium anstatt: das Feld sammt dessen Modifikationen. In diesem Sinne beginnt das angeführte Kapitel: idaṃ çarîraṃ kshetramityabhidhîyate | etadyovetti tam prâhuḥ kshetrajnam iti tadvidaḥ. Dieser Körper (die Natur mit den aus ihr entfalteten Prinzipien als Körper des Genius) wird „Feld“ genannt; wer dieses kennt, den nennen die Wissenden „Feldkenner“. Inwiefern der Genius nicht selbst Agens, wohl aber der Grund des Agens ist, haben wir oben (S. 6 f.) gezeigt. Es ist auffallend, dafs das Gesetzbuch nicht das „Feld“ dem Feldkenner gegenüberstellt, sondern den bhûtâtma, welches Wort die Kommentare einstimmig durch elementaren Körper erklären. Medh. sagt çarîrâkbyaḥ karttâ, während er bhûtâtma in V. 109, cf. Yajn. III. 33, 34, durch çarîrâtma, Jones: vital spirit übersetzt. Nach Nirukta XIV. 3 nannten Einige die Natur, bhûtaprakṛiti, auch bhûtâtmâ. Wilson s. v. sagt: 1) The body, 2) Brahmâ, 3) a name of Çiva, 4) war, conflict, 5) The elementary or vital principle, or the proximate cause of life and action. Hier soll aber nicht die Ursache des Handelns, sondern der Handelnde selbst bezeichnet werden, wie in der von Râgh. citirten Stelle aus Çvetâçvatara-Up.: karttâ so'yambhûtâtmâ karanaiḥ kârayitâ'ntaḥpurushaḥ. Cf. Tat. Sam. 48.

Verbindung und Trennung von demselben unterworfen sei; „der Lebendige“ ist also nichts Anderes als die individuelle Seele [32]).

4. Die Lehre von der Seelenwanderung und die drei Qualitäten.

Die Idee der individuellen Seele oder, um mit Kapila zu reden, der dauernden Verbindung des Genius mit einem Urleibe ist die Voraussetzung der Lehre von der Seelenwanderung, da ohne sie eine Kontinuität zwischen zweien oder mehreren Verkörperungen desselben Genius undenkbar und auch zwecklos sein würde. Der Glaube an die Fortdauer der persönlichen Seele diente der indischen Welt

[32]) Vijn. erklärt Kap. VI. 63 viçishṭasya jîvatvam anvyavyatirekât also: jîvatvam prâṇitvaṃ taccâhaṅkâraviçishṭapurushasya dharmo na tu kevalapurushasya, und umschreibt jîva im Kom. zu I. 97 viçeshakâryeshvapi jîvânâm (s. S. 7) durch antaḥkaraṇapratibimbitacetanânâm. — Die Kommentatoren sind reich an Hypothesen, welche v. 14 und im Zusammenhang mit demselben v. 18, 19 erklären sollen. Diese beiden, sagt Kull., das Grofse (für mahân) und der Feldkenner, mit den Elementen umgeben, existiren in der Vereinigung mit der in allen Wesen weilenden Allseele. sarveshu bhûteshu sthitaṃ tam auf den paramâtma zu beziehen, ist um so kühner, als hier von demselben keine Rede ist (paramâtmâ findet sich nur VI. 65); einen verständlichen Sinn giebt die Erklärung Kullûka's nicht. Man wäre versucht, in sarveshu bhûteshu sthitam einen Anklang an sahajaḥ sarvadehinâm zu finden; dann müfste man aber, um tâvubhau mahân kshetrajna eva ca zu verstehen, bhûtâtma durch mahân erklären. Râgh. sagt: mahân buddhistadupalakshitaṃ liṅgaçariram | kshetrajnaḥ jîvâtmâ | tâvubhau bhûtairârabdhamânasthûlaçarîropâdânabhûtaiḥ sûkshmamâtrâbhiḥ | sampṛiktau saṃveshṭitau | uccâvaceshu bhûteshu pañcîkṛitabhûtârabdheshu sthûlaçarîreshu madhye sthitaṃ varttamânaṃ dehaṃ vyâpya. Wenn ferner in v. 18 tâvevobhau mahaujasau wiederkehrt, so können doch nur die in 14 genannten tâvubhau mahân kshetrajna eva ca bezeichnet sein. Der Verlauf wäre also folgender: der Mensch stirbt, die Seele nimmt einen andern Körper an, in welchem sie die Qualen der Unterwelt erduldet. Von allem Makel gereinigt, verläfst sie diesen Körper und geht zu „diesen beiden Gewaltigen“. (Vernunft und wissende Seele oder wissende Seele und Allseele, beide Annahmen gleich undenkbar.) Diese beiden sehen Tugend und Laster dieses (wessen? v. 22 ist jîva Subjekt), der ja nach v. 18 vyapetakalmasha rein von Makel ist. Wir sehen, der augenscheinlich in Unordnung gerathene Text ist voll von Widersprüchen, die schwerlich gelöst werden können, so lange wir nicht in der indischen Litteratur ähnliche Darstellungen finden.

als Korrektiv für die scheinbar ungerechte Vertheilung von Glück und Unglück, von Lohn und Strafe in dem Leben des Einzelnen; er bot zugleich eine, wenn auch auf mangelhaftem Wissen beruhende Verwirklichung der Idee des Fortschritts und der Vervollkommnung, welche dem Individuum wie der Alleit eigenthümlich ist. Indem aber die Wanderung der Seelen nicht auf das Gebiet des menschlichen Daseins beschränkt wurde, sondern alle Stufen der Schöpfung nach unten, Thiere, Pflanzen und unorganische Natur, wie nach oben, Geister- und Götterwelt umfaſste, gab sie Zeugniſs, wenn nicht von der Einheit, so doch von der Einerleiheit des Kraftprinzips, auf dem alles Seiende beruht.

In dem Gesetzbuche finden wir neben dem consequent ausgebildeten System der Seelenwanderung, wie es die Sânkhya-Philosophie aufstellt, ältere symbolische Anschauungen, auf welche wir in erster Linie unsere Aufmerksamkeit richten müssen.

Den Grundgedanken der Wiedergeburt enthält *XII.* 81: „Welcher Art immer der Zustand der Seele (s. S. 21) ist, in welchem der Mensch irgend eine Handlung thut, derselben Art ist der Körper, in welchem er die Frucht derselben genieſst“ [33]).

„Von Sünde und Tod ist das Schlimmere die Sünde; der Sündhafte geht nach dem Tode nach Unten, der Sündlose in den Himmel.“ Der Gang nach Oben und der Gang nach Unten, das Aufsteigen in den Himmel und der Fall in die Hölle ist die einfachste und roheste Form dieser Anschauung [34]).

---

[33]) yâdṛiçena tu bhâvena yadyat karma nishevate | tâdṛiçena çarîreṇa tattatphalamupâçnute. Cf. IV. 234.

[34]) M. VII. 53 vyasanasya ca mṛityoçca vyasanaṃ kashṭam ucyate | vyasanyadho'dho vrajati svaryâtyavyasani mṛitaḥ. Nach oben (ûrddhvam) gehen, steht an einigen Stellen allgemein für „sterben“. So II. 120 ûrddhvam prâṇâ hyutkrâmanti yûnaḥ sthavira âyati und III. 169 apâñktyadâne yo dâtur bhavatyûrddhvam phalodayaḥ, oben d. h. nach dem Tode. So yatkarotyûrddhvadehikam XI. 10. Der Himmel wird durch svar, svarga, div und diva bezeichnet. IV. 246 jayet svargam, er wird den Himmel erlangen; V. 160 svargaṃ gacchati, er geht in den Himmel; VII. 78 paraṃ yânti svargam

Sobald aber die Lehre von der Seelenwanderung sich entwickelte, verschwand die Annahme der Ewigkeit der Höllenstrafen und die Unterwelt wurde als eine Art Fegefeuer betrachtet, in welchem die Sünder je nach der Schwere ihrer Vergehen hundert oder tausend oder mehr Jahre (XI. 206, 207) zubringen mufsten, ehe ihre Seelen wiedergeboren wurden. „Wenn sie (d. h. die Seele), sagt das Gesetzbuch, viel Tugend und wenig Untugend übt, so geniefst sie im Himmel das Glück, mit diesen Elementen umgeben, d. h. in einem elementaren Körper; wenn sie aber wenig Tugend und viel Untugend übt, so fällt sie den Qualen des Yama (des Richters der Unterwelt) anheim, von diesen Elementen verlassen. (XII. 20 sq.)[35]). Nachdem

---

aparâṇmukhâ, sie gehen mit erhobenem Antlitz in den höchsten Himmel; XI. 6 svargaṃ samaçnute; V. 155 svarge mahîyate, er wird in den Himmel erhöht (VIII. 75 svargâcca hîyate, er wird aus dem Himmel herabgestürzt); divi II. 232 (s. n. 40), divaṃ gatâni V. 159, yânti XI. 240 sogar von Pflanzen und Thieren.

Die Bezeichnung „nach unten gehen" findet sich häufig. So VI. 35, 37; vrajatyadhaḥ VII. 53; patatyadhaḥ XI. 172; nimajjato'dhastât IV. 194. In die Hölle gehen: III. 172, 249, IV. 87, 235, VIII. 128, 307, 313, pratipadyate II. 116, XI. 206, patati XI. 37; vaset XI. 207; avâṇnarakamabhyeti pretya VIII. 75; avâkçiraḥ narakaṃ vrajet VIII. 94. Ein und zwanzig verschiedene Höllen werden IV. 88—90 aufgezählt.

[35]) yadyâcarati dharmaṃ sa prâyaço'dharmamalpaçaḥ | tairevacâvṛito bhûtaiḥ svarge sukhamupâçnute || yadi tu prâyaço'dharmaṃ sevate dharmam alpaçaḥ | tairbhûtaiḥ sa parityakto yâmîḥ prâpnoti yâtanâḥ. Die Qualen des Yama werden auch v. 17 genannt; in VI. 61 yâtanâçca yamakshaye „und die Qualen im Reiche des Yama". An andern Stellen III. 211, V. 96, VII. 4. IX. 303 wird er als einer der acht Welthüter genannt, der den Süden — und das ist ja die Region der Unterwelt — beherrscht. IX. 307 wird er mit dem König verglichen: yathâ yamaḥ priyadveshyau prâpte kâle niyacchati „wie Yama, wenn die Zeit gekommen ist, Freund und Feind zügelt", so solle auch der König thun. Nir. X. 20 citirt einen Vers, welcher den Yama König, Zusammenführer der Menschen nennt (conf. Rig-Veda I. 96, 6). vaivasvataṃ saṃgamanaṃ janânâṃ yamaṃ râjânam. M. VIII. 92 sagt: Yama, der Sohn des Vivasvata, der Gott, der dir im Herzen weilt, wenn du mit dem nicht in Widerspruch, so gehe nicht (d. h. so hast du nicht nöthig) zur Gangâ noch zu den Kuru's. yamo vaivasvato devo yastavaisha hṛidisthitaḥ | tena cedavivâdaste mâ gañgâmmâ kurûn gamaḥ. Yama also, Richter der Menschen nach dem Tode und Todtengott (antaka III. 87) wird zugleich als innerer Richter aufgefafst. Ob die Bezeichnung des Südens als Unterwelt und Sitz des Yama mit der Hitze des südlichen Klimas — Feuerqualen spielen eine wichtige Rolle unter den Höllenstrafen — zusammenhängt, ist die Frage. Nir. a. a. O. sagt: agnirapi yama ucyate; das Beiwort: Sohn des Vivasvat, der Sonne, könnte in dem Sinne gedeutet werden.

aber die Seele die Qualen des Yama überstanden hat, geht sie, von Makel gereinigt, wiederum in Theile dieser fünf Elemente ein", d. h. nimmt einen elementaren Körper an. Kurz vorher aber heifst es: „Nach dem Tode böshandelnder Menschen entsteht sogleich aus den fünf (elementaren) Substanzen ein anderer, zum Erdulden der Qualen bestimmter Körper. Nachdem mittelst dieses Körpers die Qualen des Yama überstanden sind, löst er sich wiederum in die Theile der fünf Substanzen auf[36])." Dafs die Seelen in Körpergestalt in die Hölle fahren, deutet auch folgende Stelle an:„ Die Sünder verfallen dem Aufenthalte in den schrecklichen Höllen, in dem Tâmisra (M. IV. 88, 165. Yaj. III. 222) u. s. w., in dem Walde mit schwertähnlichen Blättern u. s. w. und dem Binden und Schneiden (Höllen, in welchen die Glieder gebunden und abgeschnitten werden), und mannigfaltigen Qualen und dem Verschlungenwerden von Krähen und Eulen, und der Gluth von Sandkuchen (oder von glühenden Kuchen, die sie essen und glühenden Sand, über welchen sie gehen müssen) und dem Gebranntwerden in glühenden Töpfen." (XII. 75, 76.) Alles das sind ja Experimente, welche einen materiellen Körper voraussetzen.

---

[36]) XII. 16 pañcabhya eva mâtrâbhyaḥ pretya dushkṛitinâṃ nṛiṇâm | çarîraṃ yâtanârthîyamanyadutpadyate dhruvam. 17. tenânubhûya tâ yâmîḥ çarîreneha yâtanâḥ | tâsveva bhûtamâtrâsu pralîyante vibhâgaçaḥ. Medh. sagt: anubhûya tena pâñcabhautikena çarîreṇa | tâni çarîrâṇi punaḥ pralîyante tâsu. Jones aber übersetzt: and, being intimately united with those minute nervous particles, according to their distribution, they shall feel, in that new body, the pangs inflicted in each case by the sentence of Yama, nach Kull.'s Erklärung: tena nirgatena çarîreṇa tâ yamakâritâyâtanâ dushkṛitino jivâḥ sûkshmânubhûtasthûlaçarîranâçe (?) teshvevârambhakabhûtabhâgeshu yathâ svampracîyante (?) tatsaṃyogino bhûtvâ avatishṭanta ityarthaḥ. Wenn Kull. nicht einen andern Text vor sich hatte, so wurde er zu dieser abstrusen Uebersetzung durch das Bestreben verleitet, die Wiederholung so'nubhûya sukhodarkân doshân u. s. w. zu vermeiden. Wir aber haben kein Interesse, ihm auf diesem Wege zu folgen, da für uns die Unfehlbarkeit des Gesetzbuches glücklicher Weise kein Glaubenssatz ist. Ich bemerke nur Eins: in v. 16 ist çarîram Subjekt; in v. 17 mufs çarîrâṇi oder sonst eine allgemeine Bezeichnung für Mensch ergänzt werden, nicht jîvâḥ, wie Kull. meint; in v. 18 endlich ist „sa" Subjekt, d. h. jîvaḥ. M. Duncker Geschichte d. Alt. II. 74 schreibt: Hier (in der Hölle) werden die Seelen von Eulen und Raben zerhackt u. s. w.

Ebensowenig wie die Qualen der Hölle ist die Seele im Stande, die Freuden des Himmels zu empfinden, wenn sie nicht von einem elementaren Körper umkleidet ist. Die Andeutungen über die Art dieses Körpers sind freilich ziemlich spärlich im Gesetzbuche.

In dem oben citirten Verse (XII. 20 cf. n. 33) heifst es, die Seele geniefse die Freuden des Himmels „von diesen Elementen umhüllt“, d. h. mit einem aus den fünf Elementen bestehenden Körper [37]).

An die Stelle dieser ebenso einfachen als rohen Vorstellung tritt aber in mehreren anderen Versen eine wesentlich verfeinerte. Es ist ein luftförmiger, glänzender Körper, mit dem bekleidet die Seele in den Himmel eingeht. „Die Tugend, heifst es, führt den Menschen, der ihr ergeben ist, frei von Makel in die andere Welt, den leuchtenden, mit einem Luft-Körper begabten“ [38]). Und ferner „der Brâhmane, welcher alle Wesen ehrt, gelangt geraden Wegs zum höchsten Aufenthalte, in Glanzgestalt“ [39]). Ebenso „der Hausvater, welcher diese drei heiligen Feuer nicht vernachlässigt, wird die drei Welten überwältigen; glänzend an Gestalt freut er sich im Himmel göttergleich“ [40]). Wie in den beiden letzten Versen das Feuer, so wird in dem folgenden die Luft als einziger Bestandtheil dieses himmlischen Körpers angegeben. „Wer drei Jahre lang Tag für Tag unermüdet dieses Gebet (die

---

[37]) So Kull., der hinzufügt, die Seele behalte ihren menschlichen Körper: sa yadi jîvo mânushadaçâyâmbâhulyena dharmamanutishṭati tadâ taireva pṛithivyâdibhûtaiḥ sthûlaçarîrarûpatayâpariṇatairyuktaḥ svargasukhamanubhavati | yadi punaḥ sa jîvo mânushadaçâyâmbâhulyena pâpamanutishṭati tadâ taireva bhûtairmânushadeharûpatayâpariṇataistyakto mṛitaḥ sannanantarampañcabhya eva mâtrâbhya ityuktarîtyâyâtanânubhavocitasampâtakaṭhinadeho yâmîḥ pîḍâ anubhavati. Râgh. will, der himmlische Körper bestehe aus den Urelementen (Jones: clothes with a body formed of pure elementary particles) und erklärt bhûta in v. 20 durch liñgadehaghaṭakabhûta, in v. 21 dagegen durch aihikaçarîrârambhakabhûtaiḥ | athavâ bhûtaiḥ bhûtârabdhaiḥ pushkalairindriyaiḥ.

[38]) IV. 243 dharmapradhânam purushaṃ tapasâ hatakilvisham | paralokaṃ nayatyâçu bhâsvantaṃ khaçarîriṇam ||

[39]) III. 93 evaṃ yaḥ sarvabhûtâni brâhmaṇo nityamarcati | sa gacchati paraṃ sthânaṃ tejomûrtiḥ patharjunâ ||

[40]) II. 232 trishvapramâdyanneteshu triṇ lokân vijayed gṛihî | dîpyamânaḥ svavapushâ devavaddivi modate ||

sâvitrî, Hymne an die Sonne) hersagt, der geht zu dem höchsten Bráhma, Wind geworden, in Luftgestalt"[41]). Bedeutungsvoll ist in diesem Verse der Umstand, dafs an die Stelle der unbestimmten Ausdrücke „Himmel, andere Welt" u. s. w. der Ausdruck „Bráhma" (neutrum) tritt, so dafs wir die Frage beantworten können, was eigentlich das Gesetzbuch unter diesem räthselhaften Wesen verstehe. Denn diejenige Form, in welcher sich die Seelen mit dem Brahma vereinigen, mufs zugleich die Form des Brahma selbst sein. Im Gesetzbuche ist das Bráhma — wohl zu unterscheiden von dem Brahmá, dem aus dem Ei geborenen Herrn der Welt — nicht eine Abstraktion, nicht die „reine Idee der Gottheit" (Schlegel Ind. Bibl. II. 422), nicht der Geist als absolutes Sein, von welchem die Vedânta-Philosophie ausgeht, nicht das „göttliche Wort" oder „die reine Weltseele". (Westergaard, Zwei Abh. p. 19 f. Duncker a. a. O. p. 66 f. unterscheidet nicht genug zwischen dem Bráhma als Neutr. und dem Brahmá als Masc. vgl. p. 69 die Welt emanirt nicht aus dem Brahmá, sondern aus dem Bráhma.) Brahma ist die Weltsubstanz, etwa leuchtender Aether, aus welcher alles Seiende entfaltet wurde. Nur in diesem Sinne kann von einem „Brahmaartigen Leibe" gesprochen werden[42]). Wenn also in dem Gesetzbuche von der Vereinigung mit Bráhma gesprochen wird, so haben wir nicht an eine rein geistige Existenz zu denken[43]).

---

[41]) II. 82 yo'dhite'hanyahanyetâṃ triṇi varshâṇyatandritaḥ | sa brahma paramabhyeti vâyubhûtaḥ khamûrtimân ||

[42]) II. 28 brâhmîyaṃ kriyate tanuḥ sc. yajnaiḥ. Loiseleur übersetzt: „L'étude du Véda etc. préparent le corps à l'absorption dans l'Être divin!" im Vertrauen auf Kullûka's widersinnige Erklärung: brâhmî brahmaprâptiyogye'yaṃtanuḥ tanvavachinná âtmâ kriyate karmasahakṛitabrahmajnânena mokshâvâpteḥ. Dagegen sagt er zu IV. 243 (s. oben) paralokaṃ nayati brahmasvargâdirûpam | kham brahmetyâdyupanishatsu khaçabdasya brahmaṇi prayogaḥ | khaçaririṇam brahmasvarûpam.

[43]) I. 98 brahmabhûyâya kalpate cf. XII. 123; VI. 79 brahmâbhyeti sanâtanam; VI. 85 brahmâdhigacchati param; XII. 125 brahmâbhyeti param padam; VI. 81 brahmanyevâvatishṭate; IV. 232 brahmasárshṭitâm âpnoti u. s. w. Ob brahmaloke mahîyate VI. 32; IV. 182, 260; sa gacchati brahmaṇaḥ sadma çâçvatam II. 244 auf die Welt des Brahmá zu beziehen, ist zweifelhft. Das

Im Zusammenhang mit den im Vorstehenden entwikkelten Anschauungen von Himmel und Hölle beschränkte sich die Seelenwanderung auf den Kreis der elementaren Schöpfung; ob hier bereits ein Uebergehen der Seelen in Thier-, Pflanzen- und unorganische Körper angenommen wurde, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, wenngleich die Grundansicht von der Einheit der Natur eine solche Annahme wahrscheinlich macht (S. 8). Als sich aber im Laufe der geistigen Entwicklung die eigenthümliche Idee der Individualität der Seele bestimmt ausprägte, mufsten die mehr poetischen und mythologischen Anschauungen ausgeschieden werden zu Gunsten einer konsequenten Durchführung der Lehre von der Seelenwanderung. Stand ja auch die Lehre von der Hölle in einem inneren Widerspruch zu der von der Seelenwanderung; wenn die Sünden bereits durch die Qualen in der Unterwelt getilgt werden, wefshalb erfolgt die Wiedergeburt, insofern die Wiedergeburt als solche ein Uebel ist? Offenbar, der indische Geist hatte bis dahin die mangelhafte Kenntnifs der wirklichen Welt durch Phantasien über das Jenseits zu ersetzen gesucht; die Sânkhya-Philosophie aber zwang ihn zur Einkehr in die Welt des Seienden. Der Dualismus der Sânkhya — dessen Idee in der Bráhma-Substanz embryonisch eingeschlossen lag — war für das indische Bewufstsein ein bedeutender Fort-

---

Wort bráhma findet sich häufig im Gesetzbuche in der dem Gebrauche im RV. entsprechenden Bedeutung von „heiliger Wissenschaft“ d. h. Kenntnifs des Veda. So II. 87, 58, 59, 70, 71, 81; VI. 39 u. s. w. Nach Roth, Brahma und die Brahmanen, bezeichnet Brahma (neutr.) im RV. „Audacht, Gebet“, nicht das absolute Sein oder das Heilige überhaupt (Duncker a. a. O. p. 65). Wäre das Brahma der reine Geist, wie könnte der Veda von einem „Herrn des Brahma“, Brahmaṇaspati oder Bṛihaspati, reden! Je vieldeutiger das Wort ist, um so wichtiger ist es, strenge zu scheiden, um nicht nach Art der indischen Kommentatoren Ideen der späteren Zeit in Werke einer früheren Periode hineinzutragen und auf diese Weise alle historische Kritik unmöglich zu machen. Man vergesse nie die Worte Roth's: „Man könnte diesen Begriff (des Bráhma) das Maafs nennen, an welchem der Fortschritt des auf das Göttliche gerichteten Bewufstseins sich messen läfst, indem er auf jeder neuen Stufe desselben eine andere Gestalt gewonnen, aber immer dasjenige in sich beschlossen hat, was die höchste, geistige Errungenschaft des Volkes war.“ Zeitschr. d. D. M. Ges. I. 68.

schritt, indem er zuerst die Begriffe von Kraft und Stoff prinzipiell zu scheiden unternahm. Von einer Seelenwanderung im engern Sinne kann nur im Gebiete der Sânkhya-Philosophie die Rede sein. Mochten nach frühern Anschauungen die Guten den Weg nach Oben beschreiten, um in dieser oder jener Götterwelt den Lohn ihres irdischen Thuns zu empfangen, die Bösen aber in den zahlreichen Höllen der Qual verfallen; mochte später die Idee der Einheit alles Seienden sich in jener höchsten und feinsten Bráhma-Substanz verkörpern, diese Idee des Bráhma wie einen Zauber über die Gedankenwelt des Volkes ausübend, die Höllen zu Orten der Prüfung, die Himmel zu Stationen auf dem Wege nach der Vereinigung mit Bráhma umgestalten: die unbewufste Annahme der Identität von Kraft und Stoff hielt das indische Denken in dem Kreise der sinnlichen Anschauung gefangen. Die Sânkhya löste die Bráhma-Substanz in Kraft und Stoff, das Individuum in Seele und Leib auf. Die Idee der individuellen Seelen ist früher erörtert worden. Ohne diese ist die Seelenwanderung ein leeres Wort. Wenn nach vedântistischen Anschauungen die Seele gleichsam nur ein Funke ist, der aus dem absoluten Geiste ausströmt und wieder in denselben zurückkehrt, wenn der Leib nur wesenloser Schein, welchen Anhalt soll da die Idee der Kontinuität der Einzelseele in verschiedenen Körpern finden?

Die vollständige Lehre von der Seelenwanderung finden wir im zwölften und wahrscheinlich spätesten Buche des Mânava-Werkes. Hier, wie in der Sânkhya, bezeichnet der Weg nach Unten die Verkörperung der Seele im Gebiete der Thier-, Pflanzen- und unorganischen Welt; der Weg nach Oben die Wiedergeburt als gute Geister und Götter; der Zweck ist die Befreiung von jeder Wiedergeburt.

Die Dreitheilung der Welt in Ober-, Mittel- und Unter-Welt, sowie die Charakteristik der einzelnen Regionen knüpft äufserlich allerdings an rein sinnliche Wahrnehmungen an; die Sânkhya aber, indem sie sich ganz desselben

logischen Verfahrens, welches wir oben (p. 11 f.) erörtert haben, bedient, führt drei Reihen von Grundeigenschaften, welche allem Seienden (d. h. allen aus der Natur entwickelten primären und sekundären Prinzipien und den Einzelwesen) zukommen, auf drei Urstoffe zurück: Wesenheit, Leidenschaft und Finsternifs, drei Fäden (guṇa), aus deren Verbindung alles Seiende besteht. „Der Mensch, sagt das Gesetzbuch, möge Wesenheit, Leidenschaft und Finsternifs als die drei Substanzen seines Selbst erkennen“ [44]).

„Wesenheit, sagt Manu, ist Wissen (Erkenntnifs und Bewufstsein), Finsternifs Unwissenheit, Leidenschaft Hafs und Liebe“ [45]). Und Îçvarkṛishṇa nennt die erste „erleuchtend“, die zweite „thätig“, die dritte „hemmend“.

Ebenso übereinstimmend sind die Sânkhya-Texte und das Mânava-Werk in Bezug auf die Wirkungen, an welchen die einzelnen Substanzen zu erkennen sind.

„Was sich im Innern kundgiebt als von Freude (innerer Zufriedenheit) begleitet, ungetrübt wie reiner Glanz, das soll er als Wesenheit erkennen. Was aber mit

---

[44]) M. XII. 24 sattvaṃ rajastamaçcaiva trînvidyâtâtmano guṇân. âtma bezeichnet hier weder „l'âme (c'est-à-dire l'intelligence)“, wie Loiseleur, noch „the rational soul“, wie Jones übersetzt — die Seele als solche ist nicht triguṇa, cf. Kap. VI. 10 —, sondern steht für das pron. refl. mit Beziehung auf das Subjekt von v. 28 und v. 11. Guṇa bezeichnet ursprünglich die Fäden eines Strickes, also Bestandtheil, dann Eigenthümlichkeit, Eigenschaft; in letzterer Bedeutung wird das Wort gewöhnlich gebraucht. Die Sânkhya aber, indem sie die drei Urstoffe bezeichnete, ging von der ursprünglichen Bedeutung aus, worauf bereits Colebrooke Ess. p. 157 hingewiesen. Vijn. zu Kap. I. 61 schreibt: sattvâdini dravyâṇi na vaiçeshikâ guṇâḥ saṃyogavibhâgavattvât | laghatvacalatvagurutvâdidharmakatvâcca | teshvatra çâstre çrutyâdau ca guṇaçabdaḥ purushopakaraṇatvât purushapaçubandhakatriguṇâtmakamahadâdirajjunirmâtṛitvâcca prayujyate. Wesenheit u. s. w. sind Substanzen, nicht unterscheidende Eigenschaften, weil sie der Verbindung und Trennung unterworfen sind und weil sie die Eigenthümlichkeit des Leicht-Seins, des Beweglich-Seins und des Schwer-Seins haben. Cf. Kâr. 13, Kap. I. 128. Sie heifsen guṇa, weil sie Werkzeuge des Genius sind und weil sie den Strick bilden, nämlich das aus den drei Substanzen bestehende Grofse, d. h. das Vernunftprinzip und die andern (Prinzipien), welche den Genius gleich einem Opferthier fesseln. Cf. Wilson S. Kâr. p. 53.

[45]) M. XII. 26 sattvaṃ jnânaṃ tamo'jnânaṃ râgadveshau rajaḥ smṛitam. Kâr. 12 prakâçapravṛittiniyamârthâḥ guṇâḥ, was der Kommentar umschreibt durch prakâçakriyâsthitiçîlâḥ.

Schmerz verbunden ist und Trauer verursacht, das erkenne er als schwer zu verdrängende Leidenschaft, die stets die Bekörperten fesselt. Was endlich von Verwirrung begleitet ist, unbestimmt, am Sinnlichen haftend, unbegreiflich, unerkennbar, das möge er als Finsternifs erkennen" [46]).

Wir haben oben die drei Qualitäten als „Urstoffe" bezeichnet, wie früher die Natur. Welches Verhältnifs besteht zwischen der Natur und den Qualitäten? Um den Gedanken der Sànkhya in seiner Konsequenz aufzuzeigen, gehen wir von der Auffassung Kapila's aus. Die Natur, sagt er, ist das Gleichgewicht der drei Qualitäten", welchen Satz der Kommentar erklärt durch die Bemerkung, in der Natur befänden sich die drei Substanzen in einem solchen Verhältnifs, dafs weder ein Weniger noch ein Mehr stattfinde; und zwar sei dieser Zustand ein nichtbewirkter, d. h. ein ursprünglicher. Die Natur sei die ursprüngliche Gleichheit der drei Substanzen [47]).

Die Identität der Natur und der drei Qualitäten *ist* also aufser allem Zweifel; die drei Qualitäten sind die allgemeinsten Substrate alles Seienden, da sie die als real gesetzten allgemeinsten Eigenschaften in sich vereinigen. Sie bilden den Inhalt des Begriffes „Natur", auf den also die p. 11 f gegebene Erklärung ihre vollständige Anwendung findet. In der Kârikâ des Îçvarakṛishṇa finden wir freilich die Definition Kapila's noch nicht, wenn auch die Anschauung ganz dieselbe ist. „Die letzte Ursache

---

[46]) M. XII. 27 tatra yatprîtisaṃyuktaṃ kiñcidâtmani lakshayet | praçântamiva çuddhâbhaṃ sattvaṃ tadupadhârayet || 28 yattu duḥkhasamâyuktamaprîtikaramâtmanaḥ | tadrajo'pratighaṃ vidyâtsatataṃ hâri dehinâm || 29 yattu syânmohasaṃyuktamavyaktaṃ vishayâtmakam | apratarkyamavijnejaṃ tamastadupadhârayet. Cf. Kâr. 12 prîtyaprîtivishâdâtmakâḥ guṇâḥ. Tatt. Sam. 50—52, 69. Kap. I. 127.

[47]) Kap. I. 61 sattvarajastamasâṃ sâmyâvasthâ prakṛitiḥ. Vijn.: teshâṃ sattvâdidravyâṇâṃ yâ sâmyâvasthânyûnânatiriktâvasthâ | akâryâvastheti nishkarshaḥ | akâryâvasthopalakshitaṃ guṇasâmânyam prakṛitirityarthaḥ | mahadâdayo'pi kâryasattvâdirûpâḥ purushopakaraṇatayâ guṇâçca bhavanti. In einem Citat aus dem Vishṇupurâṇa bei Kap. I. 62 heifst es triguṇaṃ tajjagadyoniḥ.

(der Welt), das Unentfaltete wirkt mittelst der drei Qualitäten [48]). Daſs die Trennung der Begriffe nur scheinbar ist, deutet der Kommentar mit den Worten an: Wie der Wald aus Bäumen, so besteht die Natur aus den Qualitäten.

Das Gesetzbuch bezeichnet die Form dieser Qualitäten als Substrat aller Wesen und Alles durchdringend [49]). Wir wissen aber, daſs die alles durchdringende Substanz die feinste und also solche die ursprünglichste ist.

Das ursprüngliche Gleichgewicht der Qualitäten wird im Momente der Schöpfung (s. S. 6) durch das Eindringen des Genius aufgehoben. Die drei Substanzen, welche in der Natur unentfaltet und unsichtbar waren, werden sichtbar in dem ersten entfalteten Prinzip, in der Vernunft [50]).

„Von den drei Qualitäten durchdrungen, sagt Manu, verweilt der Groſse (d. h. das Vernunftprinzip) in allen jenen Zuständen [51]).

Durch die Qualitäten also werden die Modifikationen der Prinzipien, die an sich einfach sind, hervorgebracht und zwar durch die verschiedene Mischung der Qualitäten, von denen die Kârikâ sagt, „sie überwinden, durchdringen, erzeugen, verbinden sich gegenseitig und existiren in einander“ [52]).

Da das Substrat aller Wesen eine Mischung der drei Qualitäten, so folgt, daſs allem Seienden Wesenheit, Leidenschaft und Finsterniſs zukommt; die Verschiedenheit der Wesen beruht auf dem Vorherrschen einer Qua-

---

[48]) Kâr. 16 kâraṇam astyavyaktam (M. I. 11) pravarttate triguṇataḥ. Tat. Sam. 69. Kap. I. 136.

[49]) M. XII. 26 etadvyâptimadeteshâṃ sarvabhûtâçritaṃ vapuḥ.

[50]) Vijn. zu Kap. I. 136 mahattattvasya hī sukhâdirguṇaḥ sâkshâtkriyate prakṛiteçca guṇo'pi na sâkshâtkriyate.

[51]) M. XII. 24 sattvaṃ rajastamaçcaiva trîn vidyâdâtmano guṇân | yairvyâpyemân sthito bhâvân mahân sarvânaçeshataḥ. bhava kann sowohl Zustand überhaupt, als die oben genannten acht bhava der buddhi bezeichnen. Ganz dieselbe Anschauung finden wir Nir. XIII. 3.

[52]) Kâr. 12 anyonyâbhibhavâçrayajananamithunavṛittayaçca guṇâḥ. Cf. Kap. I. 127, 128.

lität. In den Göttern also herrscht die Wesenheit vor; sie sind aber nicht frei von Leidenschaft und Finsternifs, ebensowenig wie die unorganische Natur frei ist von Wesenheit. „Wenn eine von diesen Eigenschaften durchaus überwiegt, dann macht sie in dem Bekörperten (d. h. der individuellen Seele) diese Eigenschaft vorherrschend“ [53]).

Die Bezeichnungen: wesentlich, leidenschaftlich, finster sind also immer nur relativ aufzufassen; wesenheitlich ist derjenige, in welchem die Wesenheit die überwiegende Qualität (oder Substanz) ist u. s. w. In diesem Sinne sagt Manu: „Die Wesenheitlichen (sc. Seelen) gehen in das Gottsein ein, die Leidenschaftlichen in das Menschsein, die Finstern in das Thiersein; das ist der dreifache Weg“ [54]). Und fast mit denselben Worten sagen die Kârikâ und Kapila: Oben (oberhalb der Erdenwelt) ist die Schöpfung, die mit dem Brahmá beginnt und mit dem Starren aufhört, überwiegend Wesenheit, unten (eigentl. von der Wurzel an) ist sie überwiegend Finsternifs, in der Mitte überwiegend Leidenschaft [55]).

Das Gesetzbuch unterscheidet innerhalb jeder der drei Reiche drei Stufen, so dafs also eine Neuntheilung zu Stande kommt. „Dieser durch die Qualitäten bestimmte dreifache Weg mufs wiederum als ein dreifacher erkannt werden, als

---

[53]) M. XII. 25 yoyadaishâṃ guṇo dehe sâkalyenâtiricyate | sa tadâ tadguṇaprâyaṃ taṃ karoti çarîriṇam. Medh.: yadyapi sarvaṃ triguṇaṃ tathâpi yo yadâguṇaḥ sâkalyena kârtsyenâtiricyate | âdhikam prâpnoti pûrvakarmâtiçayavaçât | sa tadâ purushasya guṇântaramabhibhavati | ataḥ çarîratatguṇaprâyo bhavati | tadiyamevadharmamâdarçayati guṇântaraṃ jahâtîva.

[54]) M. XII. 40 devatvaṃ sâttvikâ yânti manushyatvaṃ ca râjasâḥ | tiryaktvaṃ tâmasâ nityamityeshâ trividhâ gatiḥ.

[55]) Kâr. 54 ûrddhvaṃ (Vijn. zu Kap. III. 48 bhûrlokâduparisṛishtiḥ) sattvaviçâlastamoviçâlaçca mûlataḥ sargaḥ (Vijn. zu Kap. III. 49 bhûrlokâdadhaḥ) | madhye (Vijn. zu Kap. III. 50 bhûrloke) rajoviçâlo brahmâdistambaparyantaḥ. Cf. M. I. 50. Nach Kâr. 53 sind der Oberwelten acht: die des Brahmá, des Prajâpati, des Mondes, des Indra, der Gandharven (M. XII. 47), der Rakshas (M. XII. 44), der Yaksha's (M. XII. 47) und der Piçâca's (M. XII. 44); die Menschenwelt ist nur eine; der Thierwelten fünf, nämlich: Hausthiere, Wild, Vögel, Reptilien (auch Fische) und Pflanzen nebst den Mineralien. tiryañc bedeutet ursprünglich das im Gegensatz zum aufrecht gehenden Menschen wagerecht gehende Thier und ist die Bedeutung wohl nur zum Zwecke der Klassifikation erweitert worden. S. n. 54.

unterer, mittlerer und oberer je nach dem Handeln und dem Wissen“ [56]). Da jede Wiedergeburt (Weg) von dem Handeln und Wissen — die sich gegenseitig bedingen — abhängt, so erfahren wir nichts über die Norm dieser neuen Dreitheilung; es liegt aber auf der Hand, dafs die Stufen innerhalb der drei Reiche durch das schwächere oder stärkere Ueberwiegen der charakteristischen Qualität bedingt werden. Da die Bezeichnung der den neun Stufen angehörenden Wesen, wie dieselbe im Gesetzbuche vorliegt, keineswegs eine rein systematische ist, sondern eine praktische und nicht ohne Interesse für die Anschauungen der Zeit, so möge sie hier Platz finden [57]).

---

[56]) M. XII. 41 trividhâ trividhaishâṃ tu vijneyâ gauṇikî gatiḥ | adhamâ madhyamâgryâ ca karmavidyâviçeshataḥ.

[57]) Die unterste Stufe der Region der Finsternifs, auf welcher also die Qualitäten der Leidenschaft und Wesenheit im geringsten Maafse vorhanden sind, besteht aus den unorganischen Stoffen und den Pflanzen (dem Starren I. 40), den Würmern und Insekten (I. 40), den Fischen (I. 39), den Schlangen (I. 37) und Schildkröten, den Hausthieren und dem Wild; die mittlere Stufe aus den Elephanten und Pferden, den Çûdra (Kaste der Dienenden, Lassen, Ind. Alt. I. 407, 797. M. I. 61) und den verworfenen Mleccha (den Barbaren, den nicht Sanskrit-sprechenden Fremden), den Löwen, Tiegern und Ebern (welche also noch höher stehen als die vierte Kaste und die Fremden, Lass. I. 854); die höchste Stufe der Region der Finsternifs bilden die wandernden Schauspieler, die Suparṇa (phantastische Vögel, wie der Garuḍa, der Fürst der Vögel, auf dem Vishṇu reitet, I. 37, hier vielleicht für Vogel überhaupt), die Gauner (purushâçcaiva dâmbhikâḥ), die Rakshas (cf. n. 55 Vampyre oder Dämonen, wie jener Râvaṇa, König von Lanka (Ceylon), der die Gemahlin Râma's, die Sitâ (Pflugschaar) raubte. I. 37) und die Piçâca (niedere, aber grausamere Dämonen, I. 37). Diese bilden den Uebergang zu der Region der Leidenschaft (der Menschheit), deren unterste Stufe besteht aus den Athleten (Faustkämpfer, X. 22) und Ringern, aus den Tänzern und den Waffenschmieden und aus den dem Spiel und Trunk Ergebenen; die mittlere Stufe bilden Könige und Krieger und die königlichen Hauspriester und die in Rede und Kampf Ausgezeichneten; die oberste Stufe aber die Gandharven (I. 37, himmlische Sänger und Diener des Indra), die Guhyaka's (Hüter der Schätze des Kuvera, des indischen Plutus), die Yaksha's (Diener des Kuvera, wie die vorhergehenden) und die Diener der Götter (vibudha) und sämmtliche Apsarasen (I. 37, die Gattinnen der Gandharven). Die erste Stufe der Welt der Wesenheit nehmen ein die Büfser, die frommen Bettler, die Brâhmanen (VI. 54, die im vierten Stadium des religiösen Lebens angelangt sind) und die Götterschaaren (wörtlich: die auf dem Götterwagen, vimâna, (wie der des Kuvera, pushpaka genannt) Fahrenden, (nach Medh. Götter des Luftraums) und die Sternbilder (die 28 Mondstationen oder die kleineren Sterne?) und die Daitya's (Asuren? I. 37. Wind. 1666: die Genien der 12 Sonnenhäuser); die zweite Stufe bilden die Opferer, die Ṛischi's (priesterliche Sänger und Heiligen), Götter, Gestirne (I. 38), Jahre (Jahreszeiten?)

Wir haben das Prinzip, auf welchem die Wiedergeburt auf den drei Wegen erfolgt, oben angedeutet; ebenso

---

und die Manen (I. 37. Bhg. IX. 25, X. 29. Wilson Vishṇu-purâṇa p. 320) und die Sâdhya's (eine Art Halbgötter, I. 22; M. Bh. XII. 10994, V. 1261); die höchste Stufe der Wesenheit und also die absolut höchste Stelle nehmen ein der Brahmâ, die Alles-Schaffenden (viçvasṛijo, pl. von viçvasṛij, sonst bekannter Beiname Brahmâ's selbst; die Kommentare wollen unter viçv. den Marîci und die andern von Manu (I. 34, 35) geschaffenen Grofs-Weisen verstehen; aber Manu ist ja selbst von Brahmâ geschaffen und kann also doch nicht höher stehen als sein Schöpfer. Wind. übersetzt: der Allschaffende.), das Recht (Gesetz), das Grofse und das Unentfaltete (s. n. 17). M. XII. 42—50. Auf den ersten Blick fällt uns auf, dafs die in v. 40 (n. 51) aufgestellte Dreitheilung nicht beobachtet ist. Menschen — denn die Çûdra's und Mleccha's und die Gauner sind doch auch Menschen — sind der Region der Finsternifs, Menschen — die Brâhmanischen Büfser — der Region der Wesenheit zugetheilt. Im Kom. zu Kâr. 54 (n. 55) finden wir eine systematische Klassifikation, welche mit den Angaben des Gesetzbuches sehr schlecht stimmt. Von den Gandharven, Rakshas, Yaksha's und Piçâca's, deren Welten Gauḍapâda zu den oberen zählt, versetzt Manu dieGandharven und Yaksha's auf die oberste Stufe der Region der Leidenschaft, die beiden andern sogar in die Unterwelt. Das Gesetzbuch hielt sich dabei weniger an die wirkliche oder eingebildete Körperform, als an die Vorstellungen und Empfindungen, welche die einzelnen Wesen erregten. Und darin liegt das Interesse dieser Stelle. Die souveräne Verachtung gegen die unterjochten Eingeborenen (çûdra) und gegen die Fremden ist ebenso charakteristisch als die Nichterwähnung der dritten Kaste (vaiçya M. I. 90) der Ackerbauer und Handeltreibenden. Die „Vergötterung“ der Brâhmanischen Büfser möchte man Brâhmanischen Elementen zuschreiben, wenn nicht so manche andere Züge — die Erwähnung der Waffenschmiede als der einzigen Handwerker, die Gleichstellung der in Rede und Kampf Ausgezeichneten, sowie der Könige und ihrer Hauspriester (die ja auch Brâhmanen waren), die verhältnifsmäfsig niedere Stellung der Veda's und die hohe des Rechtes (dharma v. 50), die Mifsachtung der Götter — an das Vorherrschen der Kriegerkaste, welcher die Stifter der Sânkhya und des Buddhismus angehören, erinnerten. Die höchste Stufe endlich bilden die zwei höchsten, substantiellen Prinzipien der Sânkhya, Vernunft und Natur (n. 17). Dafs unter den Stufen der Wiedergeburt (gati) auch unbelebte Wesen, wie Gestirne, Veda, Jahr u. s. w. genannt werden, macht Medh. stutzig und er wirft die Frage auf: wie man denn unbewufste Wesen als Wiedergeburten bezeichnen könne? (Medh. ed. 49: nanuca gatyadhikâre kaḥ prasañgo'cetanânâm.) Er kommt zum Schlusse, dafs es sich in diesem Falle verhalte, wie mit der Seele. Diese nämlich sei frei von den Qualitäten und doch nenne man die sie (die Seele) umgebenden (elementaren) Körper bewufst, obwohl sie unbewufst seien. (nirguṇaçca purushaḥ tadadhishṭitâni çarîrâṇyacetanânyapi cetanânyucyante.) Bedenklicher schon scheint ihm die Nennung der Vernunft und des Unentfalteten (mahânavyakta eva ca); er weifs sich nicht anders zu helfen, als die Anwendbarkeit von v. XII. 25 auf diese Stelle zu leugnen. In jenen beiden Prinzipien sei von Leidenschaft und Finsternifs kein Ueberrest. Damit zerhaut er den Knoten, weil er ihn nicht lösen kann. Der Verfasser dachte sich wohl alle jene Dinge als beseelte Wesen, gerade wie er auch dem Starren, den Mineralien, Seelen zutheilte. Der Inder kannte „todte Materie“ nicht, sondern nur Stufen der Kraft-Entwicklung und wenn man der indischen Philosophie den Vorwurf machen möchte, dafs sie die Kraft von dem Stoffe,

die Charakteristik der drei Wege. Das Gesetzbuch, indem es praktische Zwecke verfolgt, und den Zusammenhang des Gesetzes oder vielmehr des Rechtes mit jenen höchsten Fragen nach dem Wesen, nach Vergangenheit und Zukunft der Menschheit ins Licht setzen muſs, begnügt sich nicht, wie die philosophischen Lehrbücher, mit jenen mehr allgemeinen Angaben. Es versucht vor Allem eine nähere Bestimmung der Handlungen, durch welche die Wege der Seelenwanderung sich unterscheiden. Diese Charakteristik aber beschränkt sich auf das Gebiet der Menschheit, innerhalb dessen wiederum (ähnlich wie in n. 48, 49, 50) drei Stufen entsprechend den drei Qualitäten abgegränzt werden.

„Wenn Jemand sich dessen, was er gethan hat, was er thut und was er zu thun beabsichtigt, schämt, all das Thun möge der Weise als mit der Qualität der Finsterniſs behaftet erkennen. Wenn Jemand durch sein Thun in dieser Welt groſsen Ruhm zu erlangen trachtet, sich aber über das Miſslingen nicht grämt, so muſs dies Thun als leidenschaftliches erkannt werden. Die Handlung aber, von der er wünscht, daſs Jedermann sie kenne, deren er sich nicht schämt, indem er sie ausführt und über welche sein Inneres (besseres Selbst) sich freut, die trägt das Merkmal der Qualität der Wesenheit“ [58]). Denn „das Merkmal der Finsterniſs ist die Begierde, das der Leidenschaft Selbstsucht, das der Wesenheit Gerechtigkeit (Tugend). Das Bessere von diesen (Dreien) ist das jedesmal folgende [59]).

In der eben angeführten Stelle ist im Gegensatz zu

---

d. h. ihrer Erscheinungsform trenne, so möge man bedenken, daſs gerade jene Sonderung der Begriffe die unerläſsliche Vorbedingung einer unabhängigen Entwicklung des Denkvermögens war.

[58]) M. XII. 35 yatkarma kṛitvâ kurvaṅçca karishyaṅçcaiva lajjate | tajjneyaṃ vidushà sarvaṃ tâmasaṃ guṇalakshaṇam || 36 yenâsmin karmaṇâ loke khyâtimicchati pushkalâm | na ca çocatyasampattau tadvijneyaṃ tu râjasam || 37 yatsarveṇecchati jnâtuṃ yanna lajjati câcaran | yena tushyati câtmâsya tatsattvaguṇalakshaṇam.

[59]) M. XII. 38 tamaso lakshaṇaṃ kâmo rajasastvartha ucyate | sattvasya lakshaṇaṃ dharmaḥ çraishṭyameshâṃ yathâkramam. Cf. XII 27—29 in n. 46. Aehnlich Kâr. 44 dharmeṇa gamanamûrddhvaṃ gamanamadhastâdbhavatyadharmeṇa.

den positiven Bestimmungen über Recht und Gesetz ein inneres, subjektives Regulativ, eine letzte Instanz in der Frage nach dem, was eigentlich Tugend sei, aufgestellt. Früher bereits haben wir die Stelle (VIII. 91) citirt: „Die Sünder denken: Niemand sieht uns, aber die Götter sehen sie und der eigene, innere Geist.“ Darum möge der Zeuge nicht lügen. Denn „die Seele ist ihr eigener Zeuge, die Seele ist ihre eigene Zuflucht; verachtet nicht die eigene Seele, den höchsten Zeugen der Menschen!“ (ib. 84.) Und ferner: „Du, o Lieber, denkst: Ich bin allein! Dir im Herzen aber weilt stets jener Recht und Unrecht sehende Einsiedler![60]) Der Gott, Yama Vaivasvata, ist es, der dir im Herzen weilt; wenn du mit dem nicht in Widerspruch bist, so gehe nicht zur Gangâ, nicht zu den Kuru's. Den Kopf nach unten, soll der Sünder in die schwarze (blinde) Finsternifs, in die Hölle stürzen, der bei der Entscheidung über eine Rechtsfrage eine falsche Aussage machen sollte“ (ib. 91—94). Wessen wissende Seele (Feldkenner) nicht zweifelt, während er spricht, einen bessern Mann als ihn kennen die Götter nicht“ (ib. 96). Welchen Werth die indischen Rechtslehrer auf diese innere Befriedigung als Begleiterin und Folge einer guten Handlung legen, beweist folgender Vers: „Quelle des Rechtes ist der ganze Veda und die Ueberlieferung und die Handlungen der den Veda Kennenden, und die Vorschrift der Guten und die eigene Befriedigung“[61]). In gleichem Sinne sagt Manu: „Wessen Gemüth bedrückt ist, nachdem er eine Handlung gethan hat, der möge solange Bufse thun, bis dieselbe Zufriedenheit erzeugt“[62]). Dieses Gefühl, welches uns anzeigt, dafs wir Unrecht gethan, wenn auch der Verstand

---

[60]) Jones: O friend to virtue, that supreme spirit, which thou believest one and the same with thyself, resides in thy bosom perpetually, and is an all-knowing inspector of thy goodness and of thy wickedness; eine Uebersetzung, welche, wenn sie sich grammatisch rechtfertigen liefse, den Gedankengang in der Anrede des Richters an den Zeugen völlig verwirren würde.

[61]) M. II. 6 vedo'khilo dharmamûlam .... âtmanastushṭireva ca.

[62]) M. XI. 233 yasmin karmaṇyasya kṛite manasaḥ syâdalâghavam | tasmiṅstâvat tapaḥ kuryâdyâvat tushṭikaram bhavet.

die Schuld nicht erkennt, was ist es anders, als das Gewissen? „Was ist aber diese innere, räthselhafte Macht, dieses Dämonium, dieses rücksichtslose „Du sollst“, dieses nimmer ruhende Urtheil anders als das Maaſs der Bildung und Erkenntnisse, die der Einzelne erlangte, als die Wahrheiten, die zu wirksamen Antrieben in sich aufzunehmen er fähig war, als ein Abdruck jener Vorstellungen und Begriffe, welche seiner Zeit und seinem Volke angehören und die in ihm nach Maſsgabe seiner Eigenart Gestalt gewannen? Das Gewissen ist der bewuſste (?), thätige Zusammenhang des Einzelmenschen mit allen Momenten seines Seins und Thuns wie mit der ganzen Menschengesammtheit, die ihn umgiebt und erhält, in der er athmet, webt und strebt. Unterliegen nun jene allgemeinen Ideen in Wahrheit einem beständigen Wechsel und Wandel, so folgerecht auch das Gewissen, auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, selbst die Vorschriften und Gebote, die Ziele und der Inhalt der Tugend. Bleibend verharrt nichts als das Verhältniſs des menschlichen Willens zu seiner Erkenntniſs, die Energie, mit welcher das Subjekt diese gewissermaſsen subjektive Wahrheit fort und fort vor Augen hat und nach Auſsen bethätigt. Der Anfang und das Ende jeder Tugend ist dieses Sichselbstbefriedigen, ihr sicherster Lohn, wenn jeder andere ausbleibt, ist diese Selbstbefriedigung. Jede Qual der Seele aber entspringt aus dem Zwiespalt zwischen That und Erkenntniſs. Will man von moralischer Fähigkeit reden, so giebt es nur diese einzige, die Fähigkeit, stets trotz Allem seinem Gewissen gemäſs zu handeln“ [63]).

Jener Wechsel oder vielmehr jene Fortentwicklung der allgemeinen Ideen, welche dem subjektiven Gefühl die objektive Wahrheit geben, zeigt sich alsbald in der Art, wie die Sânkhya als die höchste Stufe der inneren, geistigen

---

[63]) S. die sehr anregende Schrift: Die Idee des Fortschritts in der Universalgeschichte von Dr. A. Jansen. 1863. p. 202.

Befriedigung (im Gegensatz zu der sinnlichen, äuſseren) diejenige bezeichnet, auf welcher der Mensch die Natur in ihrem Wesen und Wirken (sowie in ihrem Gegensatze zum Geiste) erkennt[64]).

Wie die innere Befriedigung Folge und Beweis der Tugend, so ist die Scham, die innere, warnende Stimme Beweis des Unrechts (p. 45). „In dem Maaſse, in welchem das Gemüth des Sünders die Sünde haſst (verachtet), in demselben Maaſse wird sein Körper von dem Unrecht befreit[65]).

Die ethische Tiefe dieser Anschauungen des Gesetzbuches ist nicht zu verkennen; ich habe dieselben um so ausführlicher behandelt, da Hegel in einem Aufsatze über die Bhagavadgîta (nach W. v. Humboldt's Arbeit) nebst einer erklecklichen Anzahl von thatsächlichen Irrthümern, die nicht alle durch Unkenntniſs der Sprache zu erklären sind, vor Allem den begangen hat, den ethischen Gehalt des indischen Denkens zu läugnen. Allerdings gehört die Bhagavadgîta einer späteren Stufe der Entwicklung an, aber auch da haben sich noch den eben angeführten vollständig analoge Anschauungen erhalten[66]). Auf den Zusammenhang des Strebens nach Selbstbefriedigung in der Tugend mit dem nach Befreiung von der sinnlichen Existenz komme ich später zurück.

Welches nun sind die Handlungen, die die Seele des Handelnden mit Scham und mit selbstsüchtiger Unruhe oder mit freudiger Zufriedenheit erfüllen?

„Die Merkmale der Qualität der Wesenheit sind: Das Studium des Veda, Askese, Kenntniſs (des Gesetzes?), Reinheit, Bezähmung der Sinne, Erfüllung der Pflichten und

---

[64]) Kâr. 50 prakṛityâkhyâḥ tushṭiḥ. Kap. III. 43. com.: sâkshâtkâraparyantaḥ pariṇâmaḥ sarvo'pi prakṛitereva taṃ ca prakṛitireva karotyahaṃ tu kûṭhasṭhaḥ pûrṇa ityâtmabhâvanâtparitoshaḥ. Gauḍ. zu Kâr. 50 spricht nur von der Natur, und wohl mit Recht, da es sich nicht um die höchste, die Befreiung bedingende Erkenntniſs handelt.

[65]) M. XI. 229 yathâ yathâ manastasya dushkṛitaṃ karma garhati | tathâ tathâ çarîraṃ tattenâdharmeṇa mucyate. Cf. Burnouf Introd. p. 293.

[66]) S. Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1827. Cf. Bhg. II. 20, 55; III. 17; IV. 52; XII. 14, 19.

Nachdenken über das Selbst. Merkmale der Leidenschaftlichkeit aber sind: selbstsüchtiges Handeln, Unbeständigkeit, unerlaubtes Thun und Anhänglichkeit an das Sinnliche. Merkmale der Qualität der Finsternifs endlich sind: Begehrlichkeit, Schlaf (Trägheit), Unentschiedenheit, Grausamkeit, Unglaube, unsittlicher Lebenswandel, Bettelei und Nachlässigkeit“ [67]).

Neben jener Dreitheilung enthält das Gesetzbuch noch eine andere, deren Zusammenhang mit den drei Qualitäten nicht angegeben, aber leicht herzustellen ist. Die Handlungen des Menschen werden unterschieden in solche, welche im Herzen, in der Rede und in dem Körper ihren Ursprung haben. „Das Thun, das aus dem Herzen, der Rede und dem Körper entsteht, bringt angenehme oder unangenehme Frucht; die niedrigeren, mittleren und höchsten Wiedergeburten (s. n. 57) entspringen aus dem Handeln [68]). Denn: „das aus dem Herzen hervorgehende Gute oder Böse empfindet er mittelst des Herzens, die durch die Rede vollbrachte That mittelst der Rede, die durch den Körper vollbrachte mittelst des Körpers. Der Mensch verfällt der Starrheit (Pflanzen, Mineralien) wegen der Sünden des Körpers; wegen der Sünden der Rede wird er Vogel oder Thier (vierfüfsiges Thier); wegen der Sünden des Herzens wird er auf der letzten Stufe der Menschheit wiedergeboren.“ (XII. 8, 9.)

Das Gesetzbuch begnügt sich natürlich nicht mit diesen allgemeinen Sätzen; die Lehre von der Vergeltung für die Sünden durch die entsprechende Wiedergeburt wurde erst praktisch wirksam, wenn sie in jedem einzelnen Falle

---

[67]) M. XII. 31 vedâbhyâsastapo jnânaṃ çaucamindriyanigrahaḥ | dharmakriyâtmacintâ ca sâttvikaṃ guṇalakshaṇam || 32 ârambharucitâdhairyam asatkâryaparigrahaḥ | vishayopasevâ câjasraṃ râjasaṃ guṇalakshaṇam || 33 lobhaḥ svapno'dhṛitiḥ krauryaṃ nâstikyam bhinnavṛittitâ | yâcishṇutâ pramâdaçca tâmasaṃ guṇalakshaṇam. Nach Yâjn. III. 137—139 werden diejenigen, welche die Handlungen der ersten Art üben, in Götterleibern (in vulvis divinis) wiedergeboren, die zweiten als Menschen, die dritten als Thiere.

[68]) M. XII. 3 çubhâçubhaphalaṃ karma manovâgdehasambhavam | karmajâ gatayo nṛiṇâm uttamâdhamamadhymâḥ. Diese Dreitheilung ist im Buddhismus gang und gäbe geworden. Siehe in Abschn. 9.

aufgewiesen werden konnte. Die besonderen Bestimmungen anzugeben, ist nicht unsere Aufgabe (M. XII. 51—81). Ich will hier nur noch auf den Zusammenhang zwischen jener Lehre und dem eigentlichen Inhalte des Gesetzbuches hinweisen. Beruht das Heil des Menschen auf tugendhaftem Handeln, d. h. auf der Erfüllung seiner Pflichten, so gewinnt die Pflichtenlehre höchste Bedeutung und in diesem ethischen Bezuge sind Pflicht, Recht und Gesetz identisch (dharma); die Gesetze, welche die einzelnen Kasten binden, erhalten zugleich eine religiöse Beziehung und die Interessen des Staates und der Kirche bekämpfen sich auf allen Gebieten des menschlichen Lebens [69]).

Die Wiedergeburt aber ist nur dann eine nothwendige Folge der Sünde, wenn dieselbe nicht gesühnt wird. Die Ergänzung der Lehre von der Wiedergeburt war die von der freiwilligen Bufse (prâyaçcitta), welcher Gegenstand im 11ten Buche des Mânava-Werkes ausführlich behandelt ist.

Die Wichtigkeit des Handelns für den Menschen, welcher nach dem Tode in einem Körper einer höhern Ordnung wiedergeboren zu werden streben mufs, ist also unbestreitbar (M. II. 2—5). Insofern aber dies Streben den Zweck hat, die höchste Rangstufe des sinnlichen Daseins zu erklimmen, ist sein Werth nur ein relativer. Das letzte Ziel ist die Vernichtung der Wiedergeburt, die Befreiung der Seele von jeder elementaren Schranke (niḥçreyas, moksha M. XII. 82 sq.).

„Das Studium des Veda, Bufse, Erkenntnifs, Bezähmung der Sinne, Niemanden Böses thun, Achtung des (geistlichen) Lehrers: das sind die sechs heiligenden Werke. Das höchste aber ist die Erkenntnifs der Seele (des Selbst, âtman), wel-

---

[69]) In diesem Sinne enthalten Buch II—VI die Vorschriften bezüglich der Brâhmanen-Kaste; B. VII—IX die Pflichten der Kriegerkaste, deren Haupt, der König zugleich das Recht und die Pflicht des Herrschers und des Richters in sich vereinigt. Die Pflichten der Kaste der Vaiçya's d. i. der Handeltreibenden und Ackerbauer, sowie die der Çûdra's, der dienenden Kaste sind in den letzten zehn Versen des IX. Buches, die der Mischkasten im X. Buche auseinandergesetzt.

che zur Unsterblichkeit führt (ib. 83—85). Für den Brâhmanen ist Bufse (fromme Werke) und Wissen das höchste Mittel, um zur Seeligkeit zu gelangen; durch die Bufse wird die Sünde vernichtet; durch das Wissen erlangt er Unsterblichkeit (M. XII. 104. cf. VI. 74 etc.). Damit ist also die Nothwendigkeit des Handelns und des Wissens anerkannt. Das im Veda vorgeschriebene Handeln, welches als das wirksamste bezeichnet wird, ist ein zweifaches: selbstsüchtig, insofern es mit Rücksicht auf einen in dieser oder jener Welt zu erreichenden Zweck geschieht, oder selbstlos, insofern es ohne besondere Absicht und nach vorgängig erlangter Erkenntnifs unternommen wird; im ersten Falle erzeugt es Glück in dieser Welt und Göttergleichheit nach dem Tode; im andern Falle Seeligkeit; „wer sich uneigennützigem Thun ergiebt, der überwindet die fünf Elemente“ [70]).

Mit dieser Auffassung steht das Gesetzbuch ganz auf demselben Boden wie die Sânkhya. Kapila wie Îçvarakṛishṇa gehen von dem Satze aus, dafs die weltlichen und religiösen Mittel nicht hinreichen zu einer absoluten Vernichtung des Uebels, d. h. der sinnlichen Existenz. „Wegen des Andranges des dreifachen Uebels — des in der Natur des Menschen begründeten, des durch die Wesen verursachten und des überirdischen (durch Dämonen u. s. w.) — entsteht das Verlangen nach Erkenntnifs des jenes Uebel abwehrenden Mittels [71]).“ In der sinnlichen Welt findet

---

[70]) M. XII. 86—90; ṇivṛittaṃ (sc. karma, das Gegentheil ist pravṛitta) sevamânastu bhûtânyatyeti pañcavai. Bhg. XIV. 22—26.

[71]) Kâr. 1 duḥkhatrayâbhighâtâjjijnâsâ tadapaghâtake hetau | dṛishṭe sâpârthâçcennaikântâtyantato'bhâvât. Kap. I. 1 atha trividhaduḥkhâtyantanivṛittiratyantapurushârthaḥ. Ich lese mit Lassen, der S. Tattva Kaumudî und der S. Candrikâ: tadapaghâtake anstatt tadabhighâtake, welches Colebrooke nach dem Beispiele des Gauḍapâda und S. Kaumudî vorzieht. Dafs abhighâta „embarassement“ bedeute, wie Wils. S. K. p. 3 behauptet, ist nicht bewiesen; sämmtlichen im Pet. Wörterb. angeführten Stellen liegt die Bedeutung „impetus“ zu Grunde. Wollen wir auf die Auktorität der von W. angeführten Kommentatoren hin abhighâta gleichbedeutend mit apaghâta nehmen, so ist es doch bedenklich, abhighâta mit embarassement und abhighâtaka mit precluding zu übersetzen. Es liegt ja auch in abhi der Begriff des Vorwärts- und in apa

sich ein solches Mittel nicht, weil alle materiellen Mittel das Uebel nur in beschränktem Maafse und nur zeitweilig aufheben.

Gleich unwirksam wie die sinnlichen Mittel sind die von der Offenbarung vorgeschriebenen Ceremonien u. s. w., da sie unrein (wie das Opfer), unzureichend und ungerecht sind (letzteres, indem sie dem Einen einen Vortheil über den Andern versprechen): das einzig wirksame Mittel ist die unterscheidende Erkenntnifs des Genius, der Natur und der aus der Natur entfalteten Wesen (s. S. 6).

Ich glaube, man mufs Gewicht darauf legen, dafs auch die Sânkhya nur die absolute Wirksamkeit (nicht die relative für das Leben selbst) des Handelns leugnet. Im Gesetzbuche freilich finden sich einzelne Aeufserungen, welche dem Handeln — im gewöhnlichen Sinne wie in Bezug auf den Kultus — allen Werth absprechen. Ein ausgezeichneter Brâhmane, heifst es (XII. 92), möge die vorgeschriebenen Handlungen unterlassen und sich nur um die Kenntnifs des Selbst, um Bezähmung der Sinne und um das Studium des Veda bemühen. Man bedenke aber, dafs sich solche Vorschriften eben nur auf Brâhmanen beziehen, welche sämmtliche Stadien des religiösen Lebens überwunden haben (vgl. M. VI. 37). Dann aber wird man nicht umhin können anzunehmen, dafs die vorliegende Rezension des Mânava-Gesetzes unter dem Einflusse der stets wachsenden Macht des Priesterthums stattgefunden hat. Dafs die in diesem Sinne ausgeführte Ueberarbeitung es nicht wagen durfte, jene Gedankenansätze, welche das ursprüngliche Werk mit den heterodoxen Systemen gemein hatte, zu vernichten, beweist die Achtung vor der Ueberlieferung und die Energie jener Richtung. Die Sânkhya-Philosophie und selbst der Buddhismus enthalten meiner Ansicht nach

---

der des Rückwärtsbewegens. Dafs „impediment“ the sense required by the doctrine laid down wäre, ist gar nicht ersichtlich. Kapila sagt, das Endziel des Menschen sei das absolute Aufhören des Uebels. Was den zweiten Theil des Verses betrifft, so ist Colebrooke's Auffassung wohl die allein richtige. Kap. I. 2 sagt: na dṛishṭâttatsiddirnivṛitte'apyanuvṛittidarçanât. Cf. I. 3, 4.

nicht sowohl eine Reaktion gegen den erstarrten, als eine Opposition gegen den überhandnehmenden Brâhmanismus."

Die eigenthümliche Naturanschauung, welche sich in der Lehre von der Seelenwanderung ausspricht, ist wohl als die Quelle der Thierfabel zu betrachten. Die Thierfabel aus dem naiven Gefühle der Einheit der Natur überhaupt zu erklären, genügt nicht; hat doch jedes Volk eine solche „naive" Periode gehabt und nur die Inder rühmen sich der Thierfabel. Eine gewisse Bestätigung unserer Ansicht finden wir darin, dafs das ganze 4te Buch der Sûtra's des Kapila aus kleinen Erzählungen (âkhyâyika) besteht, deren Stoffe nicht selten aus der Thierwelt entlehnt sind. Eigentliche Thierfabeln finden sich nur wenige (cf. IV. 16); meist sind es Gleichnisse, welche irgend einen Satz veranschaulichen. So wird das Verhältnifs zwischen dem Genius und den drei Qualitäten durch den Vergleich zwischen dem Papagei, der durch ein Band gefesselt ist, erläutert (IV. 26). Nach der gesprächsweise geäufserten Ansicht des H. Prof. Weber enthielte das vierte Buch des Kapila-Werkes die ältesten Spuren der Thierfabel. Selbst dieses Buch aber setzt bereits eine ziemliche Entwicklung der Thierfabel und eine allgemeine Bekanntschaft mit derselben voraus, da der Text die Fabel gar nicht mittheilt, sondern nur andeutet[72]) und auch der Kommentar sich in den meisten Fällen mit wenigen vervollständigenden Worten begnügt.

5. Erkenntnifs und Befreiung.

Der Brâhmane, welcher die drei Pflichten — gegen die Götter durch Opfer und Verehrung, gegen die Manen durch das Todtenopfer und die Erzeugung eines Sohnes

---

[72]) So IV. 26 guṇayogâdbaddhaḥ çukavat.

und gegen die Ṛishi's durch das Studium des Veda — erfüllt hat, der möge seinen Sinn auf die Befreiung richten; wer aber die Pflichten nicht erfüllt hat und nach Befreiung strebt, der geht nach Unten (in die Hölle oder in einen Körper niederer Ordnung)[73].

Wir haben oben (S. 46) den Inhalt des Tugendbegriffes bei den Indern erörtert als das Streben nach Selbstbefriedigung des individuellen Geistes. Innerhalb der sinnlichen Existenz aber ist dieses Ziel immer nur momentan zu erreichen, da es dem Menschen unmöglich ist, sich vollständig von den Einflüssen seiner Natur unabhängig zu machen. Nothwendig mufste also jene Sehnsucht in das Streben nach Befreiung von dieser seiner Natur umschlagen, und wir sind geneigt, jene tiefe Sehnsucht nach dem Aufhören der Wiedergeburt vielmehr aus dem Verlangen des Geistes, der sich selbst genügen will, abzuleiten, als aus dem sinnlichen Bedürfnisse nach Ruhe, welches nach der gang und gäbe gewordenen Ansicht auf die klimatischen Verhältnisse Indiens zurückgeführt wird.

Zur Selbstbefriedigung aber führt kein anderer Weg als der der Selbsterkenntnifs. Das Wort für „Selbst" (âtman, eigentlich der Athmende), welches in der spätern Sprache sehr häufig das reflexive Pronomen vertritt, bezeichnet in den ältern Texten — und auch im Manu — das Ich im Gegensatze nicht zum Körper, sondern zur Aufsenwelt. Auf den Begriff des âtman mufs man anwenden, was Roth in der oben (n. 43) angeführten Stelle über den des Brâhma bemerkt: der Inhalt des Begriffes vergeistigt sich in dem Maafse als die Entwicklung des Denkens und Wissens fortschreitet[74].

---

[73]) M. VI. 35, 36, 37; IV. 257; XI. 65. Vgl. die im Pet. Lex. s. v. ṛiṇa aus ÇKD. mitgetheilte Stelle. Im MBh. wird die Pflicht gegen die Menschen als vierte genannt. I. 4656, 4658. Ram. II. 4, 13.

[74]) Da aber âtman nicht wie Brahma nur einen abstrakten Begriff bezeichnet und also als spekulativer terminus technicus angewandt wird, sondern daneben in einfacher Bedeutung der Sprache des Lebens verblieb, so ist es in vielen Fällen schwer, die jedesmalige Bedeutung des Wortes zu erkennen. Auf die Vieldeutigkeit dieses Wortes gestützt, haben die Kommentatoren an unzähligen Stellen des Gesetzbuches den Sinn verdreht und, wo

Sobald die Vorstellung des Bráhma, d. i. des Weltgrundes als eines Urelementes wie Aether oder Feuer durchdrang, mufste auch eine Scheidung wie die zwischen dem rein materiellen Körper und der Seele anerkannt werden, wenn auch unter Seele (âtman) nicht sowohl das geistige Prinzip, als ein Brahma-Atom (antarâtma, das innere Selbst) gedacht wurde, die höchste Seeligkeit des Individuums also in der Wiedervereinigung mit dem Weltgrunde bestand. (Vgl. M. VI. 73—81.) Erst nachdem die begriffliche Unterscheidung zwischen Kraft und Stoff vollzogen war, konnte man durch das Selbst (âtman) die Seele, aber auch nur die individuelle Seele bezeichnen und Kenntnifs des Selbst war also gewissermafsen identisch mit Kenntnifs der Seele. Diese Kenntnifs mufste aber wesentlich eine unterscheidende sein und zwar in zweifacher Beziehung. Einestheils bestand sie in der Unterscheidung der individuellen Seele von dem Körper sowohl, wie von den durch das sinnliche Substrat vermittelten Funktionen der Seele; anderntheils mufste diese Unterscheidung auf alle Erscheinungen der Sinnenwelt angewendet werden, um auch in jenen Wirkung und Ursache zu erkennen.

Die Sânkhya-Philosophie enthält sich aller Spekulationen über den Zustand des Genius vor dem Eintreten desselben in die sinnliche Existenz (den feinen Körper), sowie nach der Befreiung von derselben. Waren wir aber berechtigt zu behaupten, die Sânkhya habe ursprünglich den Genius als Allseele, d. h. die Gesammtheit der Genien als eine Einheit aufgefafst, welche sich erst bei der Bildung der feinen Körper in eine Vielheit von geistigen Mo-

---

es nur irgend möglich war, âtman entweder durch Seele oder gar durch paramâtma im Sinne des höchsten, geistigen Prinzipes erklärt. Da die Uebersetzungen sich meist den Auffassungen der Kommentare anschliefsen, so erhalten sie eine spiritualistische Färbung, welche durch den Originaltext durchaus nicht gerechtfertigt ist und denjenigen, der mit der Sanskrit-Sprache nicht vertraut ist, zu vollständig unhaltbaren Schlüssen verleiten. Nach unserer Ansicht wäre es überhaupt an der Zeit, eine selbstständige Uebersetzung des Mânava-Werkes zu versuchen, bei welcher die Erklärungen der Kommentare als dankbares Material zum Verständnifs, nicht aber als unbedingte Auktorität anzuerkennen sein würden.

naden auflöste (S. 8), so können wir nicht umhin anzunehmen, es habe die Sânkhya auf einer früheren Stufe auch die Wiedervereinigung der einzelnen Genien zu einer Einheit nach der Befreiung von den feinen Körpern behauptet. Wir sagten ferner (ebend.), das Gesetzbuch, indem es die Keime des eigentlich philosophischen Systems enthalte, stehe auf dem Boden der früheren Anschauungen der Sânkhya. Demgemäfs mufste sich auch die Aufgabe und das Ziel der Erkenntnifs einigermafsen modifiziren. Die Erkenntnifs des Mikrokosmus vollendete sich in der des Makrokosmus.

Hören wir vorerst die Sânkhya. „Durch die Erkenntnifs wird die Vollendung (d. h. die Befreiung, moksha) bedingt, durch den Irrthum die Gebundenheit (an die Materie)" [75]). Ferner: „Durch das Studium der Prinzipien entsteht die vollständige, von allem Irrthum gereinigte, absolute Erkenntnifs: Nicht bin ich, nicht ist (etwas) mein, nicht ich bin", d. h. weder ist der Genius das Agens (cf. S. 7), noch ist derselbe identisch mit dem Körper und den daraus entstehenden Affektionen, noch ist der Genius das Ich, da das Selbstbewufstsein nicht zum Wesen desselben gehört [76]).

Das Ziel der Erkenntnifs ist also die Unterscheidung des Genius von der Natur sowie von allen aus derselben entwickelten Prinzipien und Wesen; ist diese erreicht, so gelangt der Genius zu „absolutem, unendlichem Fürsichsein [77])."

Im Gesetzbuche sind es vor Allem drei Stellen (XII. 91, 118—122, 125), welche hier in Betracht kommen.

„Wer in allen Wesen sich selbst (das Selbst) und in sich alle Wesen zugleich sieht, der, sich selbst opfernd,

---

[75]) Kâr. 44 jnânena câpavargo viparyayâdishyate bandhaḥ. Kap. III. 23 jnânânmuktiḥ, 24 bandho viparyayât.

[76]) Kâr. 64 evaṃ tattvâbhyâsânnâsmi na me nâhamityapariçesham | aviparyayâdviçuddhaṃ kevalamutpadyate jnânam. Kap. III. 75 tattvâbhyâsânneti netîti tyâgâdvivekasiddhiḥ. Cf. Wils. S. K. p. 180.

[77]) Kâr. 68 prâpte çarîrabhede .. aikântikamâtyantikamubhayaṃ kaivalyamâpnoti. Kap. I. 144.

gelangt zu dem im eigensten Glanze strahlenden Wesen.“ Ebenso am Schlusse: „Wer also in allen Wesen sich selbst durch sich erkennt, der gelangt zur Allgleichheit, zum Bráhma, der höchsten Stufe“ [78]).

Dafs das Wort „Selbst“ (âtman) in diesen Aussprüchen weder „the supreme soul“ (Jones, l'âme suprême bei Loiseleur) noch „Geist“ (Windisch. I. 670, 72, vergl. Sâyana zu Îçop. 6) bedeutet, sondern das ganze Selbst des Menschen, den Mikrokosmus, beweist folgende Stelle, welche das Gesetzbuch als das höchste Geheimnifs des Rechtes bezeichnet [79]). „Seine Aufmerksamkeit auf Sein und Nichtsein richtend, erkenne er in dem Selbst das All; denn das All in dem Selbst erkennend, wird er seinen Sinn nicht auf das Unrecht wenden. Das Selbst ist ja alle Götter (d. h. nimmt Theil an allen Göttern, wie nachher erklärt wird. Dem Gesetzbuche liegt nichts ferner, als der Gedanke, die Götter seien reiner Geist.); das All weilt in dem Selbst, denn das Selbst bedingt die Kette der Handlungen der Bekörperten“ (cf. XII. 12). Um zu dieser Erkenntnifs zu gelangen, um die Bestandtheile seines Selbst zu unterscheiden, „möge er den Aether eingehen machen (d. h. er möge den Zusammenhang erkennen) in die Höhlungen (des Körpers), den Wind in die Bewegung und Berührung, den höchsten Glanz in die Augen und in das Kochen (Verdauung), in das Feuchte (die feuchten muskulösen Theile, wie Zunge) das Wasser und in die Glieder die Erde (so die Vertheilung der fünf Elemente); in das Herz den Mond, in das Ohr die Weltgegenden, in den Schritt (Fufs) den Vishṇu (den Schreitenden), in die Mus-

---

[78]) M. XII. 91 sarvabhûteshu câtmânaṃ sarvabhûtáni câtmani | samam paçyannâtmayâjî svârâjyamadhigacchati || 125 evaṃ yaḥ sarvabhûteshu paçyatyâtmânamâtmanâ | sa sarvasamatâmeti brahmâbhyeti param padam. Cf. Kâṭhop. 4, 5; Îçop. 6. Bhg. VI. 29—32; IV. 35. IX. 4, 5; X. 20. Weber, Ind. Stud. II. 11. Müller. Hist. S. L. 20 f.: The Sanskrit âtmânam âtmanâ paçya „see (thy) self by (thy) self“ had a deeper signification than the greek *γνῶθι σεαυτόν*, because it had not only a moral, but also a metaphysical meaning.

[79]) M. XII. 117 dharmasya paramaṃ guhyam. Cf. Kâr. 69 purushârthaṃ jnânam idaṃ guhyam paramarshiṇâ samâkhyâtam.

kelkraft (Hand) den Hari (Indra)[80], in die Rede (Zunge) den Agni (Feuergott, im Veda als „Rufer", weil er die Götter zum Opfer herbeiruft. Lass. Ind. Alt. I. 760), den Mitra in die Entleerung (Darm), den Prajâpati (den Erzeuger) in das Glied"[81]). Die Erklärung dieser merkwürdigen Stelle finden wir in der Tattva-Samâsa § 56, in der die Symbolik der einzelnen Körpertheile dem System der Sânkhya gemäfs vervollständigt ist. Es handelt sich dort um die dreizehn Organe (karaṇa) des Genius, deren Bereich nach drei Richtungen hin bestimmt wird, nämlich in Bezug auf das Selbst, auf die Aufsenwelt (die Wesen) und auf die Götterwelt[82]).

---

[80]) Medh. liest für Hara (Çiva): Hari, was ja auch ein Beiname des Indra. Die Lesart findet sich auch in mehreren Mss., ist also vorzuziehen.

[81]) M. XII. 118 sarvamâtmani sampaçyet saccâsacca samâhitaḥ | sarvaṃ hyâtmani sampaçyannâdharme kurute manaḥ || 119 âtmaiva devatâḥ sarvâḥ sarvamâtmanyavasthitam | âtmâ hi janayatyeshâṃ karmayogaṃ çarîriṇâm || 120 khaṃ sanniveçayet keshu ceshṭanasparçane'nilam | paktidṛishṭyoḥ paraṃ tejaḥ snehe'po gâṃ ca mûrtishu || 121 manasinduṃ diçaḥ çrotre krânte vishṇum bale harim | vâcyagnim mitramutsarge prajane ca prajâpatim. Yâjn. III. 127, 128 findet sich eine nur scheinbar ähnliche Stelle, da dort Brahmâ, der „tausendgestaltige, erste Gott" beschrieben wird, aus dessen Antlitz, Armen, Schenkeln und Füfsen die vier Kasten entstanden seien, aus seinen Füfsen die Erde u. s. w. Auch die Vertheilung differirt.

[82]) trayodaçavidhasya karaṇasyâdhyâtmamadhibhûtikamadhidaivatam Aehnlich erklären auch die Kommentare die Dreiheit der Uebel. Kâr. 1 (n. 71) duḥkhatrayam | âdhyâtmikam, âdhibhautikam, âdhidaivatam. Kâr. zu Pâṇini IV. 3, 60 adhyâtma, adhideva, adhibûta | adhyâtmâdirâkṛitigaṇaḥ, also drei Erscheinungsformen. Humboldt a. a. O. p. 22 irrt also, wenn er sagt, es handele sich in diesen Ausdrücken um „Wesen, die über den Geist, über die Geschöpfe" u. s. w. sind. Ein Zweifel ist nur möglich über die Bedeutung von adhyâtma im einzelnen Falle. Es verhält sich aber damit ganz ebenso wie mit der Bedeutung von âtman (S. 54), und von dem Inhalte dieses Begriffes wird stets der des adhyâtma abhängen. So wird Bhag. VIII. 3 adhyâtmam definirt als svabhâvaḥ; cf. X. 32; III. 30. In den meisten Fällen aber, wenn nicht in allen, drückt adhyâtma nichts als den Bezug auf das Individuum oder auf den Menschen überhaupt im Gegensatz zur Aufsenwelt aus. So Praçnop. III. 1, 8 f., wo vâhyam (Kom. adhibbûtamadhidaivikaṃ ca) dem adhyâtmam in einer Weise entgegengestellt ist, dafs an die Uebersetzung durch: „der höchste Geist" (Pet. Lex.) nicht zu denken ist; ebenso Kaṭhop. II. 12. Am klarsten liegt die Bedeutung des Wortes in Nirukta VII. 1 vor, wo dreierlei Hymnen unterschieden werden: mittelbare (paroksha) d. h. solche, in denen der bittende Ṛischi in der dritten oder auch in jeder andern, unmittelbare (pratyaksha), in denen er in der zweiten Person spricht, und Selbstanrufungen: âdhyâtmikya sc. ṛica uttamapurushayogâ a h a m iti. Cf. Nir. I. 20, III. 12, X. 26, XII. 37. Ind. Stud. I. 449, II. 212, 234. Im Gesetzbuche wird II. 117 laukikam, vaidikam und âdhyâtmikaṃ jnânam unterschieden; das wird eben die Wissenschaft von dem Selbst, d. h. dem Menschen sein. VI. 49 adhyâtmarati (adj.) und 82 anadhyâtmavid. Dann

Die dreizehn Organe sind bekanntlich Vernunft, Selbstbewufstsein, Gemüth, fünf Wahrnehmungs- und fünf Thätigkeitsorgane (n. 19). „Vernunft" ist in Bezug auf das Selbst Organ des Genius, das zu Vernehmende (zu Erkennende) in Bezug auf die Wesen, Brahmá in Bezug auf die Götter (die Stellung des Brahmá entspricht ganz genau der des Gesetzbuches); „Selbstbewufstsein" in Bezug auf das Selbst, das zu Denkende (?) in Bezug auf die Wesen, Rudra in Bezug auf die Götter (n. 17. Kap. VI. 66); das „Gemüth" in Bezug auf das Selbst, das zu Begehrende, (zu Wollende) in Bezug auf die Wesen, der Mondgott in Bezug auf die Götter; „das Gehör" in Bezug auf das Selbst, das zu Hörende in Bezug auf die Wesen, der Aether in Bezug auf das Göttliche; „die Haut" in Bezug auf das Selbst, das zu Fühlende in Bezug auf die Wesen, der Wind in Bezug auf das Göttliche; „das Auge" in Bezug auf das Selbst, das zu Sehende in Bezug auf die Wesen, die Sonne in Bezug auf das Göttliche; „die Zunge" in Bezug auf das Selbst, das zu Schmeckende in Bezug auf die Wesen, Varuṇa (als Gott des Wassers) in Bezug auf das Göttliche; „der Geruch" (Nase) in Bezug auf das Selbst, das zu Riechende in Bezug auf die Wesen, die Erde in Bezug auf das Göttliche; „die Rede" in Bezug auf das Selbst, das zu Sagende in Bezug auf die Wesen, Vahni (als Feuergott) in Bezug auf das Göttliche; „die

---

heifst es: Der Brâhmane möge still vor sich hersagen das Brahma (im Sinne von Veda als heilige Schrift), insofern es sich auf das Opfer bezieht, auf die Götter, auf das Selbst und auf die Lehren des Vedânta. VI. 83 adhiyajnam brahma japedâdhidaivikameva ca | adhyâtmikaṃ ca satataṃ vedântâbhihitaṃ ca yat. Behauptet man, dafs das Wort „Vedânta" (s. unten) hier das sogenannte philosophische System bezeichnet, welches den Geist als das allein Seiende anerkennt, so kann adhyâtmikam erst recht nicht der Theil des Veda sein „which reveals the nature of the Supreme God" (Jones). Vergl. Goldstücker, Sanskr. Dict. adhibhûta II die Inhaltsangabe des betreffenden Kapitels der Upanishad und adhyâtma II: „A chapter in the Upan. treating thereon contains the following subjects: the lower jaw, the upper jaw, speech and tongue; another passage comprises under this topic 1) the vital airs: prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna (siehe die citirte Stelle der Praçnop.), 2) the organs of sensation: eyes, ears, manas, speech, skin (tvaç) and 3) the elementary parts of the body: skin (carman), flesh, tendres, bones, marrow."

Hände“ in Bezug auf das Selbst, das zu Ergreifende in Bezug auf die Wesen, Indra in Bezug auf das Göttliche; „die Füfse“ in Bezug auf das Selbst, das zu Beschreitende in Bezug auf die Wesen, Vishṇu in Bezug auf das Göttliche; „der Darm“ in Bezug auf das Selbst, das zu Entleerende in Bezug auf die Wesen, Mitra in Bezug auf das Göttliche; „das Glied“ in Bezug auf das Selbst, das zu Geniefsende in Bezug auf die Wesen, Prajâpati in Bezug auf das Göttliche [83]).

Es genügt aber nicht, die Identität der stoffartigen Prinzipien im Mikrokosmus mit denen des Makrokosmus zu erkennen. Der nach Befreiung Strebende „möge den Lenker aller Wesen, den, der feiner ist als das Feine, den goldglänzenden, der durch das Schlafdenken (durch das von der sinnlichen Natur, die gleichsam in tiefen Schlaf versenkt ist, ungestörte Nachdenken) erfafst werden kann, erkennen als den höchsten Genius (das höchste Prinzip n. 18) [84]).“

---

[83]) buddhiradhyâtmam bodhayitavyam adhibhûtam brahmâ tatrâdhidaivatam | ahankâro — mantavyam — rudraḥ — | mano — sañkalpitavyam — candraḥ — (M. manasindum) | çrotram — çrotavyam — âkâçam (kheshu kham, diçaḥ çrotre) | tvak — sparçayitavyam — vâyuḥ (sparçane'nilam) | cakshus — drashṭavyam — âdityaḥ (dṛishṭyoḥ paraṃ tejaḥ) | jihvâ — rasayitavyam — varuṇaḥ (snehe'paḥ) | ghrâṇam — ghrâtavyam — pṛithvî (mûrtishu gâm) | vâc — vaktavyam — vahniḥ (vâcyagnim) | pâṇî — grahîtavyam — indraḥ (bale harim) | pâdau — gantavyam — vishṇuḥ (krânte vishṇum) | pâyuḥ — utsrashṭavyam — mitraḥ (mitramutsarge) | upastham — ânandayitavyam — prajâpatiḥ (prajane prajâpatim).

[84]) M. XII. 121 praçâsitâraṃ sarveshâmaṇîyansamaṇorapi | rukmâbhaṃ svapnadhîgamyaṃ vidyât tam purusham param. Die Verse 123, 124, 125 kommentirt Medh. nicht; dafs v. 123 eine spätere Glosse ist, liegt auf der Hand. „Diesen (purusha) nennen Einige Agni, Andere Manu, den Erzeuger, Einige Indra, Andere Hauch, Andere das ewige Bráhma.“ Râgh. erklärt: eke trayînishṭâḥ (Kull. yâjnikâḥ) | anye dharmaçâstranishṭâḥ | indram aiçvaryavatam îçvaram anye naiyâyikâḥ | prâṇaṃ hiraṇyagarbhamapare pâtañjalâḥ | apare vedântinaḥ çâçvataṃ çaçvannirantaram .. ekarûpeṇa varttamânam | çabdamâtre viprattiprattiḥ arthastveka eva. Cf. Madh. Ind. Stud. I. 23. H. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, Bonn 1834 p. 1538 stützt auf XII. 122, 125 die Behauptung, es handle sich hier um „selbstschaffendes Schauen“. So beachtenswerth das genannte Werk ist wegen der Uebersetzungen von Sanskrit-Texten aus der Feder Fr. Windischmann's, so können wir nicht umhin zu bedauern, dafs diese Materialien zu dem eigenthümlichen Versuche verwendet worden sind, die gesammte brâhmanische Spekulation als eine Art von Somnambülismus zu erweisen.

Die Selbsterkenntniſs erzeugt Selbstbefriedigung und befreit die individuelle Seele von jeder elementaren Beschränkung [85]). Aber nicht unmittelbar. „Wie das Rad des Töpfers, das einmal in Schwung gesetzt ist, noch eine Weile umdreht in Folge des erhaltenen Anstoſses, also hält der Genius den Körper fest, obgleich Tugend und die anderen Zuständlichkeiten (S. 21, mit Ausnahme natürlich des Wissens selbst. Kâr. 63.) keine Wirkung mehr hervorbringen wegen der Erreichung der vollkommenen Erkenntniſs“ [86]). Daſs das Gesetzbuch bereits diese Anschauung von der Befreiung der lebenden, d. h. noch an den Körper gebundenen Seele kennt, ersehen wir aus VI. 44, 58. „Der Einsiedler, wenngleich befreit (d. h. dessen Seele im Zustande der Befreiung ist), wird wieder gebunden, wenn er durch Respektbezeugungen erkaufte Almosen annimmt“ [87]). Kapila freilich, wenn er von den Stufen der

---

[85]) M. XII. 90 bhûtânyatyeti pañca vai (II. 5 gacchatyamaralokatâm, VI. 60 amṛitatvâya kalpate). M. Duncker, Gesch. d. Alt. II. 186 faſst das Verhältniſs zwischen der Lehre Buddha's und Kapila's unrichtig auf, wenn er behauptet, B. gehe in seiner Spekulation weit über das Sânkhya-System hinaus, indem er frage: „wie kann der Mensch der Nothwendigkeit überhoben werden, diesen Prozeſs der Losbindung der Seele vom Körper immer von neuem durchmachen zu müssen, nach immer neuen Wiedergeburten?“ Mit diesem Problem beschäftigte sich nicht nur Kapila, sondern bereits das Gesetzbuch. Buddha's Lehre hob die Nothwendigkeit eines stufenweisen Emporsteigens (von Kaste zu Kaste) nicht nur theoretisch auf, wie Kapila, sondern auch praktisch, indem jedem Einzelnen — sei er Mleccha oder Çûdra oder Brâhmane — die Möglichkeit zugestanden wird, die Freiheit von der Wiedergeburt durch ein tugendhaftes Leben zu erlangen. Die Philosophie des Kapila behauptete immer noch einen exklusiven Standpunkt, weil sie die Freiheit von der Wiedergeburt durch die höchste und der Natur der Sache nach nur Wenigen zugängliche Erkenntniſs abhängig machte. Buddha legte dem Handeln absoluten Werth bei. Die metaphysische Spekulation Buddha's leugnete die Substantialität der Prinzipien (tattva) der Sânkhya (cf. S. 11 sq.) und operirte mit den Begriffen als solchen.

[86]) Kâr. 67 samyagjnânâdhigamâddharmâdînâmakâraṇaprâptau | tishṭati saṃskâravaçâccakrabhramavaddhṛitaçarîraḥ. Kap. III. 82, 83. Coleb. übersetzt akâraṇa durch causeless. Die bhâva's hören auf, kâraṇa der den feinen Körper bindenden Handlungen zu sein. So Vijn. evaṃ jnânottaraṃ karmânutpattâvapi prârabdhavegena ceshṭamânaṃ çarîraṃ dhṛitvâ jivanmuktastishṭatîtyarthaḥ. Der Vergleich mit dem Rade findet sich auf den Weltumlauf im Allgemeinen angewendet in M. XII. 124.

[87]) abhipûjitalâbhaiçca yatirmukto'pi badhyate. Lois.: „le dévot, qui est sur le point d'en être dégagé“, obgleich Jones grammatisch richtig übersetzt hatte: „a Sannyâsî, though free, becomes a captive.“

unterscheidenden Erkenntnifs spricht (III. 76 sq.), gesteht den „Lebendigbefreiten“ nur eine mittlere Erkenntnifs zu, führt aber als Beweis, dafs es einen solchen Zustand gebe, an, dafs in den Lehrbüchern (çâstra) von Lehrenden und Lernenden die Rede sei, Lehrer sein könne aber nur ein „Lebendigbefreiter“.

6. Die Lehre von den drei Mitteln der richtigen Erkenntnifs.
(pramâṇa.)

Wenn die Erkenntnifs unentbehrlich ist, welches sind die Mittel, dieselbe zu erlangen? Diese Frage wiederholt sich in allen Systemen der indischen Philosophie, in jedem einzelnen aber in anderer Form je nach dem Objekte und der Art der die Befreiung bedingenden Erkenntnifs. Das Gesetzbuch hatte in erster Linie natürlich die Erkenntnifs der Pflicht (Recht und Gesetz) im Auge. „Das Augenfällige (die sinnliche Wahrnehmung) und die Folgerung (nach gegebenen Indizien) und die Vorschrift je nach den verschiedenen Ueberlieferungen: diese drei möge recht erkennen, wer nach genauer Kenntnifs des Rechtes verlangt“ [88]). Diese drei Erkenntnifsmittel (pramâṇa) [89]) lehrt das Ge-

[88]) M. XII. 105 pratyaksham cânumânam ca çâstram ca vividhâgamam | trayam suviditam kâryam dharmaçuddhimabhîpsatâ. âgama bedeutet bei den Buddhisten Gesetzsammlung. Burn. Introd. p. 48 f. Cf. Ram. V. 23, 24.

[89]) Kap. I. 87 dvayorekatarasya vâpyasannikṛishṭârthaparicchittiḥ prâmâ tatsâdhakam yattattrividham pramâṇam. Die richtige Erkenntnifs (pramâ) ist die genaue Unterscheidung (eigentlich das nach allen Seiten Abgränzen; ähnlich pramâ das Abmessen) durch den Genius und die Vernunft oder durch eines von Beiden eines bis dahin nicht ergriffenen (erkannten) Gegenstandes, und das, was diese hervorbringt, ist das dreifache Erkenntnifsmittel. Ball. übersetzt: the determination of something, not previously lodged in both nor in one or other of them. Ich verbinde pramâ mit dvayor etc. in Uebereinstimmung mit Vijn.: sâ ca (sc. pramâ) dvayorbuddhipurushayorubhayoreva dharmo bhavatu. pramâṇam ist also nicht „logischer Begriff“, wie Web. Vorl. p. 28 übersetzt, sondern Beweismittel überhaupt. Ich mache darauf aufmerksam, dafs das Gesetzbuch, obgleich die Bezeichnung der Çruti als

setzbuch in vollständiger Uebereinstimmung mit der Sânkhya. Auch diese kennt nur drei Erkenntnifsmittel (Kâr. I. 88).

Die Bezeichnung des ersten, der sinnlichen Wahrnehmung ist ganz analog; Kapila nennt sie „das Gesehene" (drishṭam Kap. I. 89; Kâr. 4, 5; Tat. Sam. 4, 75, 76). Die Sinneswahrnehmung aber, so berechtigt sie in ihrem Kreise ist (und auch darin liegt ein entschiedener Gegensatz gegen die orthodoxen Systeme) bedarf der Vervollständigung durch den Schlufs aus gegebenen Prämissen (von der Wirkung auf die Ursache; Kap. I. 60 von dem Rauche auf das Feuer, oder allgemeiner die Kenntnifs der verknüpfenden Umstände I. 109), sobald es sich nicht mehr um unmittelbar wahrnehmbare Gegenstände handelt. „Wie der Jäger seinen Schritt den Bluttropfen des (verwundeten) Wildes nach lenkt, so soll der Männerfürst mittelst der Folgerung (den Indizien gemäfs) den Gang des Rechtes leiten"[90]). Offenbar legte das Gesetzbuch einen besonderen Werth auf diese Erkenntnifsquelle und das im Gegensatze zu der Brâhmanischen Ansicht der Mîmânsâ, welche eine geoffenbarte oder überlieferte Vorschrift (vidhi) unbedingt über Vernunftgründe stellt. (Col. Ess. 198: Inference, however, is not to be strained. It is not equally convincing as actual perception: a forthcoming injunction or direct precept has more force than a mere inference from promises. Cf.

---

paramam pramâṇam dharmam jijnâsamânânâm II. 13 sich findet, jene Dreiheit nicht als pramâṇam anführt; und das möchte wohl ein Beweis sein, dafs v. 105 nicht, wie man leicht vermuthen könnte, späterer Zusatz ist; diese Vermuthung möchte viel eher für II. 13 gelten, da Çruti in v. 13 dem Veda in v. 12 entspricht und hier also Veda den Inbegriff der sich an die Hymnensammlungen anschliefsenden Litteratur bezeichnen mufs (Veda im engeren Sinne kann ja nicht als Rechtsquelle betrachtet werden), v. 13 also auf eine ziemliche späte Periode hinweist, in der man wohl wenig Gewicht auf die Selbstbefriedigung (v. 6 u. 12) als Wurzel oder Merkmal des Rechtes legte. Vgl. Col. Ess. p. 199, 200.

[90]) M. VIII. 44 yathâ nayatyasṛikpâtairmṛigasya mṛigayuḥ padam | nayettathânumânena dharmasya nṛipatiḥ padam. Kull. construirt: yathâ mrigayuḥ nayati sc. âpnoti | mṛigasya padam sc. sthânam. West. Rad. stützt auf diese einzige Stelle die Bedeutung „investigare". Râgh. erklärt nayet durch jânîyât und padam durch tattvam, wie Kull.; beide gleich falsch.

Mîm. Sût. I. 2, 3.) In der Sânkhya aber ist der Schlufs von der Wirkung auf die Ursache nicht etwa ein gewöhnliches Beweismittel, sondern die Grundlage der philosophischen Erkenntnifs überhaupt. Weil die Sânkhya von dem Axiom ausging, die Wirkung präexistire in der Ursache, jeder Effekt sei eben nichts als die Entfaltung seiner Ursache, so mufste der Schlufs von dem Effekt (kâryam) auf die Ursache (kâraṇam) die sicherste Quelle alles Wissens sein. Nur auf diesem Wege ist die Erkenntnifs der Prinzipien (tattva) möglich. So schliefst Kapila von der Existenz der Elemente auf die der Urelemente, weil das Grobe (sthûlam) aus dem Feinern entstehe (I. 62), von der Existenz der Urelemente und der Sinne, der äufsern wie der innern, auf die Existenz des Selbstbewufstseins (I. 63), von der Existenz dieses auf die der Vernunft (I. 64), von der Existenz der Vernunft endlich auf die der Natur (I. 65). Da aber die Natur und alle daraus entwickelten Prinzipien Substanzen d. h. zusammengesetzte Dinge sind, welche nicht für sich selbst, sondern eines Andern wegen existiren, so folgt daraus die Existenz des Genius. (I. 66. cf. M. I. 7. in n. 13).

Als drittes Erkenntnifsmittel bezeichnet das Gesetzbuch die verschiedenen Gesetzsammlungen, Kapila die verbürgte Mittheilung überhaupt (Kap. I. 101 âptopadeça; Kâr. 4, 5 âptavacanam); in beiden Fällen also das Zeugnifs eines Gewährsmanns oder die Offenbarung und die Ueberlieferung der Vorzeit. Auf diesem Wege, sagt Gauḍapâda (zu Kâr. 6), erfahren wir die Existenz des Indra als Königs der Götter, der nördlichen Kuru's, der Apsarasen (s. n. 57) u. s. w. [91]).

---

[91]) Die Kommentatoren des Gesetzbuches erklären natürlich çâstram vividhâgamam durch vedamûlam smṛityâdirûpam, da sie als Anhänger der Mîmânsâ darauf bedacht sind, die Ansichten ihres Systems auch hier wiederzufinden. Da die Mîm. sechs pramâṇa kennt, so ist es begreiflich, dafs die Kom. behaupten, die drei von Manu nicht genannten seien in den genannten einbegriffen. Cf. Gauḍ. zu Kâr. 4. Die Nyâya und Mîmânsâ nennen dieses Beweismittel „çabda“ Laut, Wort, insofern es Träger einer Mittheilnng ist. Die Mîm., deren ganzes Streben dahin geht, aus der Offenbarung und Ueber-

Um den Beweis zu vervollständigen, daſs die Uebereinstimmung des Gesetzbuches mit der Sànkhya auf einen innern Zusammenhang hindeutet, muſs ich in Kürze auf die entsprechenden Lehren der übrigen philosophischen Systeme eingehen.

Die sogenannte theistische Sânkhya, die Yoga des Patañjali kennt nur die drei Erkenntniſsmittel des Kapila [92]).

Die Nyâya des Gotama ebenso wie die Vaiçeshika des Kaṇâda fügen zu den dreien noch ein viertes, den Vergleich (upamâna) [93]).

Das System der Mîmânsâ (pûrva- oder karma-mîmânsâ), welches uns in den Sûtra's des Jaimini vorliegt, beschäftigt sich mit der Ermittlung der Pflicht (dharma).

---

lieferung das System der (religiösen) Pflichten abzuleiten, sucht sich vor Allem eine feste Grundlage zu verschaffen, indem sie die Ewigkeit der Verbindung des Wortes mit dem Sinne behauptet. Cf. Mîm. sû. I. 1, 5, 6 f.

[92]) Yog. Sût. I. 7 pratyakshânumânâgamâḥ pramâṇâni. Hier ist pramâṇa die erste der fünf Modifikationen (vṛitti) des denkenden Prinzips (citta), deren Aufhebung die Yoga ermöglicht.

[93]) Got. Sût. I. 3—8 pratyakshânumânopamânaçabdâḥ pramâṇâni. Sarv. Drç. S. p. 113 l. 12. Tark. Sañg. § 41. Categ. of Nyâya v. 51. Die bis jetzt bekannten Texte bestätigen also nicht die Ansicht Colebrooke's: The followers of Kaṇâda .. acknowledge two: perception and inference. Windischmann Sancara p. 78 behauptet, in der Absicht, das Alter der Vedânta zu erweisen: Methodi logicae descriptionem praebet idem Manus XII. 105, ubi triplicis demonstrandi rationis mentio injicitur, qualis a Gotama ceterisque philosophis (?) definita est. W. will zu Gunsten seiner Hypothese die Nyâya in zwei Theile zerlegen, in die Logik und in die Atomistik. Diese habe sich später erst mit der Logik vereinigt (weſshalb überhaupt?) und deſshalb bekämpften die Vedântisten die Nyâya (insofern sie Atomistik) nicht. Wenn die Vedânta älter als die Nyâya, wie sie uns in den Sûtra's des Gotama vorliegt, wie kommt es denn, daſs Gotama nur vier pramâṇa kennt und die Vedânta sechs? Daſs ferner die Nyâya von den Vedântisten nicht bekämpft werde, ist ein Irrthum. Col. Ess. p. 226 sagt: It is remarkable, that the Nyâya of Gotama is entirely unnoticed in the text and commentaries of the Vedânta Sûtras. Die Bemerkung bezieht sich eben nur auf Gotama, nicht auf die Vedântisten überhaupt; daſs die Ansichten der Nyâya von den Atomen, von der Leere des Alls u. s. w. von den Brahma-Sûtras bekämpft werden, hätte Wind. von Col. selbst lernen können, der p. 223 sagt: the notions of atoms (aṇu, paramâṇu Nyâya Sûtra III. 131) and that of an universal void are set aside. Die moderne Auffassung der Nyâya als eines Systems der formalen Logik hat M. Müller in seinen Beiträgen zur Kenntniſs der indischen Philosophie (Zeitschr. d. D. M. G. VI u. VIII), welche insbesondere das System Kaṇâda's behandeln, schlagend nachgewiesen.

Jaimini leugnet vor Allem, daſs Sinneswahrnehmung einen Werth für diese Erkenntniſs habe. Sinneswahrnehmung nämlich constatire nur die Existenz eines Dinges, nicht aber eine Pflicht; diese werde nur durch „mündliche Mittheilung“ d. h. durch das Wort (çabda) erkannt, insofern dasselbe eine Vorschrift enthalte[94]). Colebrooke nun theilt mit, daſs bereits der älteste Kommentator der Sûtra's (nur als vṛittikara bekannt) noch vier andere Erkenntniſsmittel hinzugefügt habe, und zwar: Folgerung, Vergleichung, Voraussetzung und Verneinung[95]). Alle diese aber sind ohne Werth, da sie auf der Sinneswahrnehmung fuſsen. Die Mîmâṅsâ also kennt allerdings sechs Erkenntniſsmittel. Ob aber die angeführten Ansichten geeignet sind, die Behauptung Lassen's (Ind. Alt. I. 835) „in der Mîmâṅsâ wird daher der Erklärung die Untersuchung von der Gültigkeit der verschiedenen Arten des Beweises vorausgeschickt und ihr verdankt die Logik ihren Ursprung, die in der ältesten Zeit wahrscheinlich nicht, wie später, von einer besonderen Schule gelehrt wurde, sondern nur als Hülfswissenschaft der Veda-Erklärung“ zu unterstützen, bezweifle ich. Wie kann die Logik einem System ihren Ursprung verdanken, welches die Resultate logischen Denkens verwirft? Nach meiner Ansicht wurde die Logik — insofern die Lehre von den „Beweisen“ überhaupt Logik genannt zu werden verdient — in der ältesten Zeit noch viel weniger als in der spätern, von einer besonderen Schule gelehrt; jede einzelne Schule beantwortete die Frage von ihrem Standpunkte aus in engem Zusammenhang mit den allgemeinen Ansichten. Wenn es für die orthodoxe indische Welt irgend eine „Hülfswissenschaft der Veda-Er-

---

[94]) Jaim. Sût. I. 1 athâto dharmajijnâsâ | 2 codanâlakshaṇo'rtho dharmaḥ | 3 tasya nimittaparîshṭiḥ | 4 satsamprayoge purushasyendriyâṇâm buddhijanma tatpratyakshamanimittaṃ vidyamânopalambhât | 7 autpattikastu çabdasyârthena sambandhastasya jnânamupadeço'vyatirekaççârthe'nupalabdhe tatpramâṇam bâdarâyaṇasyânapekshatvât. Die Erwähnung des Bâdarâyaṇa im Text selbst setzt also die Existenz der Vedânta-Sûtra voraus?

[95]) anumâna, upamâna, arthâpatti, abhava. Eine abweichende Aufzählung giebt Gauḍ. zu Kâr. 4 arthâpattiḥ sambhavaḥ abhâvaḥ pratibhâ aitihyamupamâṇaṃ ceti shaṭ pramâṇâni.

klärung“ gab, so ist das ganz gewiſs nur die Mîmânsâ, und gerade sie verwirft die Beweismittellehre (cf. Col. Ess. p. 202). Zwischen dieser aber und der Logik des Gotama, in welcher die Lehre von den Mitteln der richtigen Erkenntniſs eine hervorragende Stellung nicht einnimmt, welch' ungeheurer Unterschied!

Nach Colebrooke stimmt die Vedânta mit dem vorigen Systeme in Betreff der Zahl der Erkenntniſsmittel überein; wahrscheinlich auch in der Geringschätzung derselben, mit Ausnahme der Offenbarung. Wie sollte die idealistische Vedânta der Frage nach dem Verhältniſs zwischen Erkennen und Sein einen besonderen Werth beilegen! In der That finden wir, in der Vedânta-Sâra z. B., keine Spur weder dieser Lehre, noch von eigenthümlich logischer Entwicklung überhaupt [96]).

Diese Uebersicht der Lehren der indischen Philosophen von den Mitteln der Erkenntniſs beweist auf das Schlagendste, daſs die Uebereinstimmung des Gesetzbuches mit der Sânkhya eine bedeutsame ist, um so bedeutsamer, je enger in den einzelnen Systemen die philosophischen Anschauungen und die Beweismittellehre zusammenhängen.

[96]) Col. Ess. 194. 211. There is, indeed, no direct mention of them (sc. modes of proof) in the Brahme sútras, beyond a frequent reference to oral proof, meaning revelation, which is sixth among those modes. But the commentators make ample use of a logic, which employs the same terms with that of the Pûrva-Mimânsâ, being founded on it, though not without amendments on some points. Among the rest, the Vedântins have taken syllogism (nyâya) of the dialectic philosophy, with the obvious improvement of reducing its five members to three. Und C. ist der Ansicht, diese Verbesserung sei durch griechischen Einfluſs erfolgt, da dieselbe sich nur in spätern Werken, wie die Vedânta-paribhâshâ und Padârtha-dîpicâ finde. Aus alledem geht hervor, daſs das von Wind. Sanc. p. 79 behauptete „Consortium logicae cum Vedânta“, wenn es überhaupt nachgewiesen werden kann, sehr späten Datums ist.

7. Das Mânava-Gesetzbuch und die philosophischen Sûtra's.

Wenn die Behauptung, das Gesetzbuch enthalte den Keim der Sânkhya-Philosophie des Kapila, begründet ist, so entsteht die Frage, ob zur Zeit der Abfassung des Gesetzbuches die Systeme, wie sie uns in den Werken der Patañjali, Gotama, Kaṇâda, Jaimini und Bâdarâyaṇa vorliegen, bereits ausgebildet waren. Die Gegner werden sich auf die angebliche Erwähnung mehrerer der genannten Systeme in dem Gesetzbuche selbst berufen.

Der Name der Sânkhya[97]), findet sich ebensowenig wie der des Kapila im Gesetzbuch, sondern zuerst in den späteren Upanishads (Taittirîya und Atharva), sowie in dem XIV. Buche der Nirukti (Weber Vorl. p. 212 n. 5). Das Gleiche ist der Fall mit der theistischen Sânkhya, der Yoga des Patañjali[98]).

Auch das System des Gotama[99]), die Nyâya ist nicht genannt.

Das Gesetzbuch aber soll die Logik (also Nyâya im engeren Sinne) als eine besondere Wissenschaft kennen[100]).

Die Berufung auf die Kenntnifs der „drei Hauptbeweise, aber noch nicht mit den später gebräuchlich gewordenen Namen“ ist nach dem oben Gesagten wohl am wenigsten stichhaltig[101]). Ich wiederhole, dafs ich

---

[97]) Ueber die Bedeutung des Wortes s. Hall, The Sânkhya Prav. Bh. p. 2—6. Goldstücker Pâṇ. p. 151 „Sánkhya .. designates the philosophy which is based on synthetic (sam) reasoning (khyâ).“

[98]) Das Wort yoga findet sich nicht selten, aber nicht in der prägnanten Bedeutung des Patañjali.

[99]) Goldst. P. p. 151: Its (the Sânkhya) very name shows that it is the counterpart, as it were, of Nyâya (ni-âya), or the philosophy founded on „analytical reasoning“. For while the former builds up a system of the universe, the latter dissects it into catagories, and „enters into“ its component parts. Das Wort nyâya findet sich oft genug (so I. 1; III. 135, 190; V. 35, 140; VII. 2, 30, 32; VIII. 130, 208 u. a.), aber noch nicht einmal in der gewöhnlichen Bedeutung: Syllogismus.

[100]) Lassen Ind. Alt. I. 835; Weber Vorl. 219.

[101]) tarka in XII. 106 steht schwerlich in der Bedeutung „logisches Verfahren“, sondern in der von „Erwägung“ überhaupt (wie Kâṭhop. II. 8.

die Trennung der logischen Elemente des Nyâya-Systems von den philosophischen (der Atomistik) für durchaus unthunlich erachte. Wir haben auch nicht den geringsten Anhalt für die Vermuthung, die Logik sei als Propädeutik der wahren Erkenntnifs aufgefafst worden[102]). Je weiter wir die Entwicklung des indischen Geistes zurückverfolgen können, um so enger sehen wir die Anfänge der logischen mit den eigentlich philosophischen Anschauungen verflochten. Die Erklärung der Thatsache, dafs die Logik sich vorzugsweise auf dem Boden der Nyâya ent-

---

Weber Vorl. a. a. O., Ind. Stud. II. 184) oder gar für „philosophisches System". Parask. Gṛh. II. 6 in Zeitschr. d. D. M. G. VII. 537 viddhirvidheyatarkaçca vedaḥ. Der Veda, d. h. die Bestandtheile des Veda sind die Vorschrift (com. brâhmaṇa), das Anzuwendende (c. mantra) und die Diskussion, also Exegese (c. arthavâda). Ist tarka gleichbedeutend mit arthavâda, so vergleiche man Madhus. in Ind. Stud. I. 15 die Definition von arthavâda. In der Nyâya ist tarka die reductio ad absurdum. Got. Nyâya Sût. I. 1, 39; Col. Ess. 186. Die Logik als besondere Wissenschaft kann es unmöglich bezeichnen, wegen der Bestimmung durch vedaçâstrâvirodhinâ. Die Logik als solche ist weder orthodox noch heterodox und kann als solche weder dem Veda noch den Çâstras, sondern nur dem gesunden Menschenverstande widerstreiten (s. u. n. 125). Dafs die Komment., die ja Anhänger der Mîmânsâ sind, das Wort tarkin in XII. 111 durch mîmâṅsâtmakatarkavit erklären, ist begreiflich. Was den Vers VII. 43 betrifft, so mufs grammatisch ânvîkshikîm als Apposition zu âtmavidyâm gezogen werden. Ueber âtmavidyâ s. unten p. 54. ânvîkshikî, von anvîkshâ Ueberlegen (cf. Müller in Z. d. D. M. G. VI. 3. n. 3) übersetzt Lassen selbst durch: „Erkennen den Voraussetzungen gemäfs" und das ist doch nicht ein Charakteristikum der Nyâya. Madh. in Ind. Stud. I. 18 sagt: Nyâya ânvîkshikî pañcâdhyâyî gautamena praṇîtâ; ähnlich Sarv. Drç. S. p. 115 pakshilasvâminâ ca seyam ânvîkshikî vidyâ pramâṇâdibhiḥ padârthaiḥ pravibhajyamânâ. An beiden Stellen ist aber das philosophische System der Nyâya und nicht die Logik als solche bezeichnet; beide Werke ferner gehören einer so späten Zeit an, dafs ihre Auktorität für die Erklärung des Gesetzbuches mehr als zweifelhaft ist. Ebensowenig vermag ich in den von Strabo XV. 1, 70 (Lassen de nominibus, quibus a veteribus appellantur Indorum philosophi im Rhein. Mus. für Phil. I. p. 183 und Ind. Stud. I. 835) erwähnten πράμναι Dialektiker zu erkennen. Dafs die Bezeichnung von pramâṇa abgeleitet, möchte ich mit Lassen gegen Weber (Vorl. p. 28, 29) annehmen. Da aber pramâṇa, wie oben nachgewiesen, nicht „logischer Beweis" bedeutet, so sehe ich in den πράμναι nicht Logiker, sondern Philosophen überhaupt, welche die Offenbarung nicht anerkannten, sondern nur die Verstandeserkenntnifs, und zwar im Gegensatze zu den Brâhmanen, d. h. den Theologen.

[102]) Wind. Sanc. 78 nyâyam quippe verae cognitionis quasi propaedeuticam quandam partem esse putabant (Vedantici), at plane separatam a doctrina atomistica, quae posteriore, ut videtur, tempore arcte cum logica cohaerere solebat et plus quam uno nomine incurrit in orthodoxorum (?) reprehensionem.

wickelte, finde ich in dem Wesen dieses analytischen Systems. Diese Entwickelung konnte aber erst verhältnifsmäfsig spät stattfinden. Die Erforschung der Denkgesetze ist nicht die erste, sondern die letzte der Wissenschaften. Wollten wir selbst zugeben (wie Lassen Ind. Alt. I. 835 s. oben), die Logik habe als Hülfswissenschaft der Veda-Erklärung gedient, so kann ein solches Verhältnifs doch nicht in „der ältesten Zeit", sondern erst sehr spät stattgefunden haben, nämlich dann, als die Sprache des Veda eine todte und der Inhalt der Hymnen dem Bewufstsein des indischen Volkes weit entrückt war. (Dieses Argument hat bereits Ritter, Gesch. d. Philos. I. p. 79 n. 3 gegen das Alter der Mîmânsâ geltend gemacht.) Auch von der mit der Nyâya nah verwandten Vaiçeshika-Philosophie findet sich im Mânava-Gesetz keine Spur. Die Gründe für die Annahme, das Gesetzbuch kenne das Mîmânsâ-System (die sog. karma- oder pûrva-mîmâṅsâ) des Jaimini sind durchaus unzureichend. Die Wurzel, von der der Name abgeleitet ist, findet sich zweimal, II. 10 u. IV. 224, aber in der gewöhnlichen Bedeutung von „erwägen, diskutiren". (Weber Vorl. p. 216. Ind. Stud. V. 184)[103]).

Wenn ich endlich behaupte, auch die Brahma- oder Çarîraka-Mîmânsâ, sonst Vedânta (Ende, Ziel des Veda) genannt, sei dem Gesetzbuche fremd, so werde ich nur bei denjenigen auf Zustimmung rechnen können, welche der Ansicht sind, das System Bâdarâyaṇa's sei, wenn nicht das jüngste, so doch eines der jüngeren. Lassen freilich ist der Ansicht, die Sânkhya setze bereits die beiden Sy-

[103]) II. 10 heifst es: Die Offenbarung und die Ueberlieferung dürfen in keiner Beziehung diskutirt werden (im Gegensatz zu XII. 106) te sarvârtheshvamîmâṅsye. Kull. te ubhe pratikûlatarkairna vicârayitavye; Jones: those two must not be oppugned by heterodox arguments; während der Text jede Art von „arguments" abweist. So IV. 224 die Götter, erwägt habend u. s. w. devâḥ mimâṅsitvâ. Wind. Sanc. p. 78 sagt: Mimansae prioris vestigia saepius apud Manum occurrunt; sic IX, 32 proponitur questio plane e genere earum, quae illic tractantur. Die vielen anderen Stellen kenne ich nicht, die angeführte aber bezieht sich nicht im geringsten auf die Mîmânsâ. Wäre aber wirklich die Fragestellung die in der Mîm. gebräuchliche, so stände es noch immer frei, das Argument umzukehren.

steme der Mîmânsâ voraus[104]). Colebrooke dagegen, dem sich auch Weber anschliefst, hält die Vedânta für das letzte der sechs Systeme[105]).

Darf ich einen Vergleich wagen, so möchte ich die Sànkhya mit der jonischen Naturphilosophie, die Nyâya und Vaiçeshika mit der Atomistik, die Vedânta mit den Eleaten auf eine Linie stellen. Nun wird aber Niemand behaupten wollen, die beiden ersten Richtungen wären als eine Reaktion gegen die Lehren der Eleaten anzusehen. Und müssen wir nicht a priori annehmen, nicht die idealistische, sondern die realistische Anschauung sei die der Zeit und der Entwicklung nach frühere?

Wir sind aber in der Lage, uns nicht mit allgemeinen Voraussetzungen begnügen zu müssen. Die Vedânta-Philosophie geht von dem Begriffe des Bráhma als des absoluten Geistes, des reinen Seins aus. Ich habe aber nachgewiesen (S. 35 f.), dafs in dem Gesetzbuche dieser Begriff des Bráhma nicht existirt, eine Thatsache, welche durch das Vorkommen des vieldeutigen Wortes Vedânta nichts von ihrer Bedeutung verliert. Ich behaupte, dafs derjenige Theil der Offenbarung (Çruti), welcher durch das Wort Vedânta (Ende, Ziel des Veda) bezeichnet wird, wenn nicht identisch, so doch sehr nahe verwandt ist mit den Anfängen der philosophischen Spekulation, welche uns

---

[104]) Ind. Alt. I. 830; vgl. Wind. Sanc. 78; Duncker II. 164 n. 1, der sich auf Roer, Lecture on the Sânkhya philosophy. Calcutta 1854. p. 19 beruft. D. verwechselt übrigens die Namen und theilweise auch die Lehren der beiden Schulen der Mîmânsâ.

[105]) Ess. 210 From this (wegen der Erwähnung der heterodoxen Sekten in den Brahma-Sûtras), which is also supported by other reasons, there seems to be good ground for considering the Çariracas to be the latest of the six grand systems of doctrine (darçana) in Indian philosophy: later, likewise, than the heresies which sprung up among the Hindus of the military and mercantile tribes (kshatriya and vaiçya) and which disclaiming the Vedas, set up a Jina or a Buddha for an object of worship; and later even than some which acknowledging the Vedas, have deviated into heterodoxy in their interpretation of the text. Leider liegt uns der Text der Brahma-Sûtras nur in einem kleinen Theile vor; dafs aber die Çarîraka-M. die Sânkhya des Kapila voraussetzt, beweist vielleicht am schlagendsten die Vedânta-Sâra, in welcher wir den Schematismus der Sânkhya fast vollständig wiederfinden; die Prinzipien sind natürlich ihrer realen Existenz entkleidet.

in den Upanishads (Sitzung, Vortrag)[106]) aufbewahrt sind. Sobald die Hymnensammlungen einigermaſsen geordnet und die Anwendung der einzelnen bei den Opfern festgestellt war, muſste sich bei der zunehmenden Zahl und Besonderheit der Opferhandlungen das Bedürfniſs herausstellen, die betreffenden Vorschriften über die Ceremonien nicht allein, sondern auch über die Bedeutung der in den Liedern enthaltenen Aussprüche und über die Folgen der religiösen Handlungen zusammenzustellen. Daſs sich an diese Darstellungen philosophische Spekulationen sehr bald anschlieſsen muſsten, ist unschwer zu erkennen.

Ich kann es mir um so weniger versagen, an dieser Stelle einen Ueberblick über die Litteratur des Gesetzbuches einzuschalten, als gerade ein solcher sehr geeignet ist, meine obige Behauptung zu unterstützen.

Drei Veda's kennt das Gesetzbuch, von denen es in I. 23 heiſst, „Brahmá habe das dreifache Bráhma, den Ṛik, Yajus und Sâman aus dem Feuer, dem Winde und der Sonne herausgezogen zur Vollendung des Opfers.“ (Daher trayîvidyâ VII. 43; IV. 125; XI. 265.) Daſs dasselbe Wort, welches die Ursubstanz der Welt bezeichnet, zugleich dem Veda beigelegt wird, ist nicht ohne Bedeutung. Nach Roth bedeutet bráhma in den Hymnen des Ṛik „Andacht, Gebet“. Sollen wir nun annehmen, Bráhma als Weltsubstanz und als Inbegriff des Veda seien im Gesetzbuche zwei ganz verschiedene Begriffe? Unmöglich. Wir wollen hier nicht untersuchen und es berührt unsere augenblickliche Untersuchung nicht, ob in Bráhma der Begriff der Andacht oder der der wachsenden, treibenden Urkraft die ursprünglichere (vielleicht auch im Veda?) ist. Im Gesetzbuche bedeutet Bráhma als Name der heiligen Litteratur nicht „Gebet“. Denn unter Bráhma sind nicht nur die drei Veda's, sondern auch die Vedânta (VI. 83), also die sämmtlichen, an die Hymnensammlungen sich

[106]) Vgl. Weber Vorl. p. 28. Müller hist. anc. Litt. p. 317 „The original Upanishad had their place in the Âraṇyakas and Brâhmaṇas. West. Zwei Abh.. p. 63.

anschliefsenden Werke zu verstehen. Man könnte einwenden, alle diese Werke hätten eine gewisse Beziehung auf den Veda (im engeren Sinne); das sei der Grund, wefshalb der Name des Veda auf sie übertragen werde. Dagegen aber spricht, dafs das Gesetzbuch, sobald es unterscheidet zwischen den eigentlichen Hymnen und der übrigen heiligen Litteratur, jene als metrische, diese, die Vedânga's (Glieder des Veda) als Bráhma bezeichnet [107]).

Aus dieser Stelle schliefse ich, dafs Veda im engeren Sinne nur die Hymnen bezeichnete (XI. 262 werden die Saṃhitâ's der drei Veden genannt, wie Vedasaṃhitâ ib. 258, 200, 77), Vedânga aber ursprünglich jedes andere Werk (s. Roth Nir. XXIV). Als aber die Lehren von Bráhma als Weltsubstanz sich Bahn brachen, das Hauptgewicht der religiösen Anschauungen also nicht mehr in den Hymnen des Veda, welche andere Ideen vertreten, lag, sondern in den sich anschliefsenden Werken, welche die neue Lehre als den tiefsten Sinn des Veda darzustellen suchten, da wurde diesen Werken der Name Bráhma beigelegt, insofern sie die Mittel angaben, durch welche man zur Vereinigung mit Bráhma gelangen konnte [108]).

Merkwürdig ist das Verhältnifs des Sâmaveda zu den übrigen. „Niemals soll der Brâhmane während des Gesanges des Sâman den Ṛik oder Yajus studiren, noch nachdem er das Ende des Veda und das Âranyaka gelesen.“ Denn „der Ṛigveda ist den Gottheiten geweiht, der Yajus bezieht sich auf den Menschen, der Sâman auf die Manen und daher die Unreinheit des Gesanges desselben“ [109]). Die Unreinheit des Sâman hängt also mit der

[107]) M. IV. 98 chandâṅsi — vedâṅgâni tu sarvâṇi | 100 brahma chandaskṛitaṃ caiva. Cf. ib. 95, 96, 97; III. 188.

[108]) Vgl. West. Ueb. d. ält. Zeitraum p. 55 f. Der Name „Brâhmaṇa“ findet sich im Gesetzbuch noch nicht. Roth Nir. XXVII nennt die Brâhmaṇas die „Dogmatik der Brâhmanen“. Kull. zu VI. 83 brahma brahmapratipâdakam.

[109]) M. IV. 123 sâmadhvenâvṛigyajushî nâdhîyîta kadâcana | vedasyâdhîtya vâpyantamâraṇyakamadhîtyaca || 124 ṛigvedo devadaivatyo yajurvedastu mânushaḥ | sâmavedaḥ smṛitaḥ pitryastasmât tasyâçucirdhvaniḥ. Medh. açucisannidhânenâdhyetavyam. Kull. pitṛikarmakṛitvâ jalopasparçanaṃ smaranti. Ueber die Manen und das Todtenopfer s. M. III. 193 f.

Anwendung desselben bei dem Manenopfer zusammen; die beiden ersten Veda's überragen den Sâman an Reinheit und Heiligkeit. Eine weitere Charakteristik der Veda's finden wir in folgendem Verse. „Der Brâhmane möge leise hersagen das Bráhma, welches sich auf das Opfer bezieht, das, welches sich auf die Gottheiten, das, welches sich auf das Selbst (vergl. S. 57) bezieht und das, welches in dem Vedânta enthalten ist“ [110]).

Nur an einer Stelle werden die Sprüche (Fluch- und Zaubersprüche) der Atharva's und der Angiras (Namen der ältesten Priestergeschlechter) erwähnt, deren sich der Wiedergeborene unbedenklich gegen seine Feinde bedienen möge, denn das Wort sei die Waffe des Brâhmanen [111]).

Welcher Art Werke wir unter den Veda-Gliedern (Vedânga) zu suchen haben, ist oben angedeutet. Von den sechs später sogenannten Vedânga's finden wir das Kalpa (Liturgie) erwähnt (II. 140); unter den die Parishad bildenden Brâhmanen (XII. 111) ist auch ein Kenner des Nirukta (nairukta) genannt. Der Name des Yâska findet sich nicht; wir sind also nicht berechtigt, die Existenz seines Werkes vorauszusetzen. Chandas (Metrik) ist unbekannt; das Wort bedeutet im Gesetzbuch „Vers“ im Gegensatz zur Prosa [112]). Dafs aber der Begriff des Vedânga im Gesetzbuch durchaus nicht mit dem später gebräuchlichen zusammentrifft, erhellt daraus, dafs eben alle nicht-

---

[110]) M. VI. 83 adhiyajnam brahma japedâdhidaivikameva ca | adhyâtmikaṃ ca satataṃ vedântâbhihitaṃ ca yat. Medh. adhiyajnaṃ karmabrâhmaṇam | âdhidaivikaṃ devatâprakâçana mantram | teshâmeva viçesha âdhyâtmikamiti aham manurabhavam aham bhavam ahaṃ rudre'bhihitam (?) ityâdi vedânta iti yadabhihitaṃ tadapi karmajnânasamuccayam brahmatvâddarçayati. Kullûka erklärt adhyâtmikam durch: tathâ jîvam adhikṛitya, auf den Menschen Bezug nehmend. Sollen wir unter adhiyajnam den Yajus, unter âdhidaivikam den Ṛik, unter adhyâtmikam den Sâman verstehen?

[111]) M. XI. 33. Vgl. Wind. Sank. 53. Web. Ind. Stud. I. 295, 446.

[112]) Goldst. Pân. p. 70. nâvispashṭamadhîyîta in IV. 99 bezieht sich wohl nur auf die reine und deutliche Aussprache der Worte und Verse; von Accentuirung keine Spur.

metrischen Theile so genannt werden [113]. So wird die Liturgie (Kalpa) in Uebereinstimmung mit dem späteren Sprachgebrauch, aber auch die Geheimlehre, d. h. die Upanishads zu den Vedânga's gerechnet [114]. Aufser dem Namen Vedânga finden sich noch mehrere ähnliche Ausdrücke, Zubehör des Veda, Anhänge des Veda u. s. w. [115].

Betrachten wir nun den Gebrauch des Wortes Vedânta, so finden wir, dafs es nahezu dasselbe wie Vedânga bezeichnet; vielleicht mit Ausschlufs der liturgischen und derjenigen Theile, welches sich mehr auf die Form des Veda als auf den Inhalt und den Werth desselben beziehen. Ich schliefse das theils aus M. VI. 83 [116], theils aus II. 160: „Wessen Mund und Herz rein und stets bewacht sind, der erlangt den ganzen, in dem Vedânta zuerkannten Lohn [117]. In dem oben citirten Verse aber (n. 109) wird das „Ende des Veda“ neben dem Âranyakam (dem in der Waldeinsiedelei zu lesenden Werke) und dem Sâmaveda im Gegensatz zu den beiden ersten Veda's genannt [118]. Wir tragen defshalb Bedenken, den Vedânta unmittelbar mit den Upanishads zu identifiziren, wie Kullûka an den meisten Stellen thut; Vedânta ist wahrscheinlich ein

---

[113]) M. II. 140, 141 der Lehrer, welcher den (ganzen) Veda sakalpaṃ sarahasyaṃ ca lehrt, heifst âcârya; wer aber nur einen Theil des Veda oder die Vedânga's lehrt (ekadeçaṃ tu vedasya vedâñgânyapi vâ), heifst upâdhyâya.

[114]) Während in III. 175 von einem shaḍañgavit gesprochen wird, lesen wir IV. 98 vedâñgâni tu sarvâṇi.

[115]) vedopakaraṇa in II. 105 im Gegensatz zu svâdhyâya; vedapravacana in III. 184; vedasaparivṛiṅhanaḥ in XII. 109. Die Erklärung Kull.'s: añgamîmâṅsâçâstrapurâṇâdyuparivṛiṅhitaḥ ist geradezu absurd.

[116]) S. n. 103. Kull. erklärt vedântâbhihitam durch vedânteshûktaṃ jnânam. Der Plural ist unerklärlich; wenn durch vedânta das philosophische System bezeichnet werden soll. Auch japet kann sich nicht auf philosophische Sûtra's beziehen; ebensowenig als vedântaṃ vidhivacchrutvâ in VI. 93. Man darf nur eine Seite in Çañkara's Kommentar zu den Brahma-Sûtras lesen, um sich zu überzeugen, dafs vedânta, meist als Plural gebraucht: vedânteshu, sarve vedântâḥ, vedântavâkyâni u. s. w. die theologische Litteratur im Allgemeinen bezeichnet.

[117]) ... sa vai sarvamavâpnoti vedântopagatam phalam. Jones: „attains all the fruit arising from his complete course of studying the Veda“ doch zu wörtlich übersetzt. Medh. läfst die Wahl zwischen beiden Erklärungen. In Bhg. XV. 15 nennt Kṛishṇa sich selbst vedântakṛidvedavideva câham.

[118]) Dafs vedasyâdhitya vâpyantam nicht heifsen kann „when he has just concluded the whole“, ist aus dem Zusammenhang klar.

weiterer Begriff, während die Upanishads sich auf die philophische Spekulation beschränkten. Diese werden direkt erwähnt in M. VI. 29: „Mit diesen und anderen religiösen Uebungen (dikshâ Müller Hist. p. 390) beschäftige sich der um seiner Glückseeligkeit willen im Walde wohnende Brâhmane und mit den verschiedenen, in den Upanishads enthaltenen Offenbarungen“ [119]. Im Uebrigen werden die Upanishads als Geheimlehren bezeichnet. (S. II. 140, 165; XI. 262. Cf. XII. 107, 117. Müller Hist. p. 318).

Einen weiteren Blick in die Litteratur des Gesetzbuches läfst uns folgende Stelle thun: „Bei dem Manenopfer soll der Brâhmane vortragen (hören machen) den Veda, die Gesetzbücher, die Legenden, die Erzählungen, die Purâna's und die Nachträge“ [120].

Es ist ein anerkannter Satz, dafs die Nichterwähnung eines Werkes oder einer Schriftart kein gültiger Beweis dafür ist, dafs zur Zeit der Abfassung eines bestimmten Werkes jene Schriftarten nicht existirten. Ich glaube, die Umkehrung ist gleich unbestreitbar. Die Erwähnung der verschiedenen Schriftarten berechtigt durchaus nicht zu dem Schlufs, dafs zur Zeit der Abfassung des betreffenden Werkes — in diesem Falle also des Gesetzbuches — die uns bekannten und unter jenen Namen aufbewahrten Schriften existirt haben. Vorbehaltlich also einer näheren Untersuchung und Vergleichung der uns bekannten Litteraturwerke mit dem Gesetzbuche, folgt aus den angeführten Stellen nur Eins mit Nothwendigkeit, dafs damals bereits eine ziemlich ausgebreitete Litteratur bestand, welche nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer weiterentwickelten auf uns gekommen ist. (Web. Ind. Stud. I. 147.) Ich will damit nicht läugnen, dafs nicht manche Theile der Brâhmanas, der Upanishads, der epischen Dichtungen,

---

[119]) vividhâçcaupanishadirâtmasaṃsidddhayeçrutiḥ sc. seveta.

[120]) M. III. 232 svâdhyâyaṃ çrâvayet pitrye dharmaçâstrâṇi caiva hi | âkhyânânitihâsâñçca purâṇâni khilânica. Kull. âkhyânâni sauparṇamaitrâvaruṇâdini | itihâsân mâhabhâratâdîn | purâṇâni brahmapurâṇâdini | khilâni çrîsûktaçivasaṅkalpâdini. Jones: theological texts?

der Purâna's u. s. w. bereits zur Zeit der Abfassung des Gesetzbuches existirt haben; die uns bekannten sind ohne Zweifel in ihrer Gesammtheit jüngeren Datums.

Was insbesondere die Anfänge der philosophischen Spekulation (in den Âranyakas und Upanishads) betrifft, so bedarf es vor Allem eines eingehenden Studiums der Texte, um das Verhältnifs derselben zu den philosophischen Sûtras sowohl, wie zu dem Gesetzbuche und anderen Werken festzustellen. Auf die Behauptung der Vedântisten, ihre Ansichten stützten sich direkt auf die Upanishads, ihr System sei eigentlich nichts als eine Mosaik aus den disjecta membra der wahren Wissenschaft, die in den Upanishads vertheilt seien, ihre Lehre sei gleichsam die Essenz der Vedânta's, können wir um so weniger Werth legen, als in späteren Zeiten sämmtliche philosophische Schulen ähnliche Behauptungen aufstellten. Vergleichen wir aber die Argumentationen der Vedântisten mit denen der Sânkhya und Nyâya, so bemerken wir einen Unterschied der Methoden, welcher durchaus nicht zu Gunsten der Vedânta spricht. Kapila beruft sich allerdings zuweilen auch auf die Offenbarung (çruti), aber nur in solchen Fragen, welche mehr die äufsere Vollendung des Systems betreffen (ein Beispiel s. p. 61, 62); er bemüht sich aber und nicht ohne Erfolg, das System aus den einmal aufgestellten Voraussetzungen consequent zu entwickeln. Wenn aber Bâdarâyaṇa, um zu beweisen, dafs der Weltgrund nicht die unbewufste Natur der Sânkhya, sondern der bewufste Geist sei, sich auf Sätze der theologischen Litteratur beruft, in welchen dem Weltgrunde ein Wunsch zugeschrieben wird, so läfst eine solche Bestätigung doch Manches zu wünschen übrig [121]).

---

[121]) Brah. Sût. I. 1, 5 îkshaternâçabdam. Die Ursache der Welt ist nicht das pradhânam wegen des Reflektirens, weil die Weltursache von der Offenbarung als reflektirend dargestellt ist. Als Beweis führt Çankara an die Stelle (vgl. Chândogyop. IV. 2, 3. Çatp. Brah. II. 2. 4. 1; XIV. 4. 2. 30): tadaikshata bahu syâm prajayeya; dann stellte er sich vor: ich will mannigfach sein, ich will zeugen! Dafs √îksh in diesen Verbindungen mehr als das blofse Sehen bezeichnet, ist wohl unzweifelhaft; im anderen Falle hätten

Freilich mag der gröfste Theil der Versündigungen gegen die gemeine Logik auf die Rechnung der Kommentatoren kommen; aber die Brahma-Sûtra's sind vollständig unfafsbar ohne Kommentar, und auch das ist nicht ein Charakteristikum alter, sondern gerade jüngerer Werke. Und die Interpretationsmethode — wenigstens die der Vedânta-Kommentare — ist eine solche, welche einestheils gänzlichen Mangel an Kritik, anderntheils eine Zuhörerschaft voraussetzt, welcher sogar die in den älteren Upanishads vorherrschenden Anschauungen fremd und vollständig unverständlich geworden waren [122]).

8. Das Verhältnifs des Gesetzbuches zu der philosophischen Betrachtung überhaupt

bedarf noch einer kurzen Besprechung, insoweit die dahin gehörigen Momente nicht bereits in den beiden letzten Abschnitten ihre Erledigung gefunden haben. Im Anschlusse an die Lehren von den drei Erkenntnifsmitteln werden diejenigen als die ausgezeichnetsten Brâhmanen bezeichnet, welche sich auf die Offenbarung, die Sinneswahrnehmung und die Gründe verstehen [123]); unter den zehn Brâhmanen, welche die Parishad, die höchste Instanz in Rechtsfragen

---

fast alle von Çankara angeführten Sprüche gar keine Beziehung zu dem Sûtra. Vgl. Çankara: „sa imân lokânasṛijata“ iti ikshâpûrvakâmeva dṛishṭimâcashṭe.

[122]) Als Beispiel verweise ich auf die Erklärung der Stelle der Kâṭhop. III. 11 (cf. n. 17) in Brah. Sût. I. 4. 1. Col. Ess. 223. Col. p. 224: „It is because the Sânkhya doctrine is, in the apprehension of the Vedântins themselves, to a certain degree plausible and seemingly countenanced by the text of the Vedas (d. h. der çruti), that its refutation occupies so much of the attention of the author and his scholiasts. More than one among the sages of law (Devala in particular is named) have sanctionned the principles of the Sânkhya, and they are not uncountenanced by Menu.“

[123]) XII. 109 dharmeṇâdhigato yaistu vedaḥ saparivṛiṅhanaḥ | te çishṭâ brâhmaṇâ jneyâ çrutipratyakshahetavaḥ. Medh. çrutipratyaksho (çrutiḥ pratyaksho?) hetuçca teshâṃ çrutipratyakshahetavaḥ. hetu steht also für anumâna in 105 im Sinne des logischen Räsonnements überhaupt; wie Râgh. zu 109: hetuḥ pañcâvayavânumânam. Col. Ess. 185.

bilden, wird ein mit den Beweismitteln Vertrauter, ein Exeget (der mit der philosophischen Betrachtung vertraut ist) neben den Kennern der drei Veda, der Worterklärung, des Gesetzes u. s. w. genannt [124]).

Die philosophische Betrachtung (tarka) aber wird in einem wahrscheinlich eingeschobenen Verse [125]) dahin beschränkt, dafs sie für die Erkenntnifs des Rechtes nur insoweit gültig sei, als sie dem Veda und den Lehrbüchern (çâstra) nicht widerspreche. Da die Lehrbücher d. h. die Ueberlieferung wiederum nur insofern Werth hat (II. 13), als sie mit der Offenbarung übereinstimmt [126]), so soll diese

---

[124]) XII. 111 traividyo hetukastarki nairukto dharmapâṭhakaḥ. Die Handschriften lesen theils hetuka, theils haituka (Lass. Ind. Alt. I. 835 n. 3). Sollte haituka in IV. 30 den Nebenbegriff des Sophisten haben? Medh. anumânâdikuçalaḥ hetukaḥ | ûhâpohabuddhiyuktaḥ tarkî, also der im Prüfen und Abwägen Erfahrene. ûhâpohaviçârada MBh. XIII. 6725, 6775. Zu ûha cf. Kâr. 51; Kap. III. 44. haituka ist nach Wilson a follower of the mîmânsâ, nach Kull. çrutismṛityavirudhanyâyajnaḥ (IV. 30 vedavirodhitarkavyavahâriṇaḥ), Râgh. târkikaḥ; tarkin nach Wils. a follower of the tarkaçâstra; nach Kull. mîmâṅsâtmakatarkavid, Râgh. mîmâṅsakaḥ; tarka erklärt Kull. in 106 durch yastadaviruddhena mîmâṅsâdinyâyena vicarayati, Râgh. mîmâṅsâ, Medh. yas tarkenânumânântareṇayuktyâ nirûpayati | ûhâpohatarkasiddhiḥ; Vijn. zu Kap. I. 65 citirt den Vers und fügt hinzu: vedâviruddhatarkasyaivârthaniçcâyakatvamuktam.

[125]) M. XII. 106 ârshaṃ dharmopadeçaṃ ca vedaçâstrâvirodhena | yastarkeṇânusaṃdhatte sa dharmaṃ veda netaraḥ. Wer das Ṛishi-Werk (die Hymnensammlung) und die Rechtsvorschrift gemäfs der mit dem Veda nicht in Widerspruch stehenden philosophischen Betrachtung erforscht, der allein kennt das Recht. Râgh. ṛishirmantradṛishṭâ munistadukto vedaḥ. Jones übersetzt: „... who can reason on the general heads of that system (of duties) as revealed by the holy sages.“ ârsham als nähere Bestimmung zu dharmopadeçam zu fassen, wäre des Sinnes halber vorzuziehen nach Analogie von III. 21, 29, wenn nicht das auf dharmop. folgende ca dem entgegenstände. Es ist aber doch ein eigenthümlicher Gedanke, der Veda und das Gesetz (çruti und smṛiti) sollten einer dem Veda-Werk (XII. 94) nicht widersprechenden Betrachtung unterworfen werden; es hiefse, eine unbekannte Gröfse mittelst einer anderen, ebenfalls unbekannten bestimmen. Dafs unter tarka (n. 108) wirklich nicht die Logik zu verstehen, giebt auch Medh. zu, der als eines der dem Veda Widersprechenden das System Kapila's nennt. Ebenso zu II. 11 hetuçâstraṃ nâstikatarkaçâstram bauddhacârvâkâdiçâstram.

[126]) M. XII. 95 yâ vedavâhyâḥ smṛitayo yâçca kâçca kudṛishṭayaḥ | sarvâstâ nishphalâḥ pretya tamonishṭâ hi tâḥ smṛitâḥ. II. 10 dharmaçâstraṃ tu vai smṛitiḥ. kudṛishṭi bedeutet nach dem buddhistischen Sanskrit-Tibetischen Wörterbuche Vjutpatti 113 ein heterodoxes philosophisches System. Zu vedavâhyâḥ smṛitayaḥ vgl. Col. Ess. 199 die Ansicht des Kumârila über die Smṛiti der Çâkya's und Jainas, beide der Kriegerkaste angehörig. Çaka's werden X. 44 als zu Çûdra's gewordene kshatriyajâti genannt.

also das absolute Maafs der Erkenntnifs sein. In dieser Beschränkung ist aber zugleich enthalten, dafs es auch philosophische Betrachtungen gab, welche mit der Offenbarung in direktem Widerspruche waren, und nichts beweist schlagender, dafs das Gesetzbuch in exclusiv brâhmanischem Sinne und Interesse überarbeitet worden ist, als solcherlei Aeufserungen, welche auf die Verdammung alles selbstständigen Denkens hinzielen. Ist die Offenbarung die höchste Auktorität, so ist die Lehre von den Beweismitteln vollständig überflüssig, wie die Mîmânsâ thatsächlich beweist. Da aber die Stoffe, aus welchen die Offenbarung besteht, durchaus verschieden sind und — soweit ein Schlufs von der uns vorliegenden Litteratur auf die frühere erlaubt und die Analogie der menschlichen Entwicklung überhaupt mafsgebend sein kann — auch verschieden waren, so konnte die Ausscheidung der nicht-orthodoxen Ansichten und Werke erst verhältnifsmäfsig spät erfolgen, d. h. erst dann, als Eine bestimmte Anschauung in den maafsgebenden Schichten des Volkes die Oberhand gewonnen hatte. Ich meine, als im Anschlusse an die Vedische Zeit der indische Geist eine weniger poetische, aber den religiösen und spekulativen Fragen mehr zugewandte Richtung nahm, als Sammlungen der vedischen Hymnen mehr oder weniger vollständig je nach einzelnen Gegenden und Schulen veranstaltet wurden, da bildeten sich ebenso viele verschiedene Richtungen des Denkens aus. Und diese Periode darf man sich nach unserer Ansicht durchaus nicht als unter dem vorherrschenden Einflusse der Priesterkaste denken. Werden ja selbst in M. XII. 46 die Opferpriester der Könige noch mit den Königen in einer Reihe, also als der Kriegerkaste angehörig genannt (und auch im Mahâbhârata). Die vollständige Absonderung der Priesterkaste von dem Volke wurde erst nach und nach durchgeführt; sie bildete den Schlufsstein des indischen Staates, wie das Gesetzbuch denselben darstellt. Sobald das indische Volk in dem ruhigen Besitze des Gangesthales war, nahm die Bedeutung der Kriegerkaste ab, und von da

an begann der Kampf zwischen der Krieger- und der Priester-Kaste, welcher leider mit dem Siege der letzteren endete. Unduldsam, wie überall und zu allen Zeiten die Hierarchie, wandte das Brâhmanenthum alle geistige Kraft auf, entgegenstehende Auktoritäten und Ansichten zu unterdrücken. Der Sieg des Brâhmanenthums war der Sieg des idealistischen Prinzipes, dessen letzte Konsequenzen in der Philosophie der Vedânta vorliegen. Es war natürlich, daſs die Brâhmanen ihre Ansichten als eine Konsequenz der vedischen Wissenschaft, in deren vorzüglichen Besitz sie waren, darzustellen suchten. In dieser Zeit wurde Einheit in die Hymnensammlungen gebracht und die Litteratur-Werke der älteren Periode überarbeitet. Die unbedingte Anerkennung der Auktorität der Offenbarung in dem Gesetzbuche ist nicht ein Zeichen des Alters, sondern der Jugend. Der häufige und energische Tadel der dem Veda widersprechenden Ansichten beweist gerade, wie heftig der Kampf der Ideen war. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, daſs der mit den Beweismitteln Vertraute (haituka), welcher in XII. 111 als Mitglied der Versammlung erscheint, der die Entscheidung über streitige Rechtsfragen zugetheilt war, in IV. 30 zugleich mit den Pâshaṇḍins (Ketzer, Lass. Ind. Alt. II. 106, 238, 264 und 466, Amar. Kosh. II. 7, 44), mit denen, die verbotenen Beschäftigungen nachgehen und ähnlichen Verworfenen als ein solcher genannt wird, welchen der Brâhmane keines Wortes würdigen soll. An einer früheren Stelle aber wird ausdrücklich erklärt, die Offenbarung und die Ueberlieferung sollten überhaupt nicht diskutirt werden. „Wer jene beiden Wurzeln alles Wissens gering schätze, indem er sich auf die Diskussion der Gründe stütze, der solle als Leugner und Veda-Verächter aus der Gesellschaft der Guten ausgestoſsen werden“[127]). Schärfer läſst sich der Gegensatz zwi-

[127]) II. 10 (n. 103), 11 yo'vamanyeta te mûle hetuçâstrâçrayâddvijaḥ | sa sâdhubhirvahishkâryo nâstiko vedanindakaḥ. Gegen die vedanindaka s. III. 161; nindaka II. 201; vedanindâ IV. 163, XI. 56; nâstika III. 150; VIII. 22, 309; nâstikya III. 65; IV. 163; XI. 66; XII. 33 (Tat. Sam. § 41); de-

schen denen, welche sich auf die Auktorität und denen, welche sich auf Vernunftgründe stützen, nicht wohl aussprechen.

9. Ueber die Zeit der Abfassung des Gesetzbuches und über die Stellung desselben zum Buddhismus.

Wenn unsere Auffassung die richtige ist, so müssen wir schliefsen, dafs die besprochenen Stellen des I. u. XII. Buches des Mânava-Werkes nicht die jüngeren, sondern die älteren Anschauungen enthalten. Den eigentlich praktischen Kern des Werkes den Verhältnissen anzupassen, hatten die Kreise, in welchen die Ueberarbeitung stattfand, ein ganz unmittelbares Interesse. Es galt das Resultat einer historischen Entwicklung als ein göttliches unantastbares Werk darzustellen [128]). Zu diesem Zwecke wurden die Vorschrif-

---

vatânâm kutsanam IV. 163. Goldst. Lex. s. v. amîmâṅsya sucht den Widerspruch hinweg zu interpretiren, jedoch in wenig überzeugender Weise. Den Gegensatz zwischen den im Anfang des zweiten Buches ausgesprochenen Ansichten und denen der Karma-mimânsâ hebt Goldstücker sehr scharf hervor; dafs aber die Kommentatoren Recht haben, wenn sie den ganz unzweideutigen Ausspruch in II. 10 durch XII. 106 beschränken, vermag ich nicht einzusehen. Dafs √mîmâṅs nicht im prägnanten Sinne der Mîmânsâ gebraucht ist, habe ich oben erwähnt. G. aber sagt: It seems clear therefore that Manu agreed more with the Nyâya method, than which that of the Mîmânsâ, and that the word amimâṅsya used by him in II. 10 expressed a direct opposition to a system which is either the same as that which has come down to us or corresponded with it at least in the beginning portion of its contents. Ich räume ein, dafs Manu, indem er drei pramâṇa's anerkennt, sich mehr der Nyâya nähert, welche vier pramâṇa kennt, als der Mîmânsâ, welche die çruti als hauptsächlichstes pramâṇam annimmt. G. sagt aber selbst: „This system (M. II. 13), moreover, knows originally but one standard by which authority should be „measured"; its pramâṇa is the Veda." Müll. Hist. 428.

[128]) Eine unverkennbare Spur der Umarbeitung ist die häufige Anführung Manu's selbst (ityabravînmanuḥ V. 41, 131; VI. 54; VIII. 124, 168, 279, 339; IX. 158, 182, 239; X. 63, 78 u. s. w.), bei denen es immer zweifelhaft ist, ob es sich um ältere, bereits gefährdete Vorschriften handelt oder um neue, welchen die Auktorität des Manu Svâyambhuva als Deckmantel dienen soll.

ten über die häuslichen Gebräuche (gṛihya-sûtra) und die Rechtsvorschriften (sâmayâcârika- oder dharma-sûtra welche bis dahin in gesonderten Werken gesammelt waren, eng mit einander verschmolzen. Eine Hindeutung auf jene Bestandtheile enthält vielleicht die Stelle des Gesetzbuches[129]), in welcher das vedische (kalpa-sûtra), das weltliche und das auf das Selbst (die Person) bezügliche Wissen unterschieden werden. Ob uns noch Einzelwerke der Art, welche eine wesentlich ältere Stufe der brâhmanischen Entwicklung aufweisen, erhalten sind, ist eine offene Frage[130]). Es ist aber natürlich, daſs die älteren Werke in Vergessenheit geriethen, sobald das Mânava-Gesetzbuch als Kanon des indischen Lebens anerkannt war.

Ueber die Zeit, in welcher die vorliegende Redaktion stattgefunden, ist es nicht leicht, auch nur eine annähernd sichere Hypothese aufzustellen; leichter, die bis jetzt aufgestellten als unhaltbar nachzuweisen. Es ist nicht meine Aufgabe, an dieser Stelle die bezügliche Untersuchung aufzunehmen; ich muſs mich mit einigen Andeutungen begnügen.

Mit dem Zuge Alexander des Groſsen beginnt das Halbdunkel der indischen Geschichte sich aufzuhellen. Das erste historisch sichere Datum (Müll. Hist. p. 274 f.) ist die Zeit der Herrschaft des Stifters der Maurya-Dynastie zu Pâṭaliputra, des Candragupta, des Groſsvaters Açoka's, des Zeitgenossen von Seleucus Nicator, mit welchem er ein Bündniſs schloſs um das Jahr 315 a. Chr. In das Ende des vierten und den Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christi Geburt fallen die Reisen des Megasthenes nach Indien. Leider ist uns das Werk des Me-

---

[129]) M. II. 117 laukikaṃ vaidikaṃ vâpi tathâdhyâtmikameva ca jnânam. Medh. loke bhavaṃ laukikam | lokâcâraçikshaṇam | athavâ gîtanrityavâditrakalânâṃ vâtsyâyanasya (Verfasser der Suçruta?) viçâlâdikalâvishayagranthajnânam (daher Kull.: arthaçâstrâdijnânam | vaidikaṃ vidhicoditaṃ vedavedâñgasmṛitivishayam | adhyâtmikavidyâ | âtmopanishadvidyâ (Kull. brahmajnânam) | âtmopacârâdvâçarîrasya. Cf. Müller Hist. p. 169—209. M. I. 118.

[130]) Das Citat aus den Sâmayâcârikasûtras des Âpastamba bei Müller Hist. p. 208 stimmt mit dem Gesetzbuch vollständig überein.

gasthenes selbst nicht erhalten; es ist aber von spätern griechischen Schriftstellern vielfach benutzt worden.

Eine Vergleichung des Bildes von dem indischen Leben, welches uns die Nachrichten des Megasthenes [131]) vorführen, mit dem des Gesetzbuches beweist, daſs damals noch das Mânava-Gesetz im Groſsen und Ganzen das brâhmanische Volk beherrschte. Wir beobachten aber manche Abweichungen und Weiterbildungen. Der Çiva-Dienst bei den Bewohnern der Gebirge, der Krishṇa-Dienst bei denen der Ebene (Lass. II. 698. Web. Vorl. 242 schreibt dem Gesetzbuche mit Unrecht die Kenntniſs der Göttertrias zu.), die Nennung Buddha's (allerdings erst in Clem. Alex. Strom. I. p. 305 s. Meg. Frag. 43. Lass. II. 446) weisen auf eine spätere Zeit. Wir sind aber durchaus nicht gezwungen, die Abfassung des Gesetzbuches vor Buddha's Tode (mag das wahrscheinlichste Todesjahr 477 oder 543 a. Chr. sein) [132]) anzunehmen. Bis zur Zeit Açoka's (263 a. Chr.) bildeten die Buddhisten nur eine der vielen Sekten, mit welchen die orthodoxen Brâhmanen zu kämpfen hatten. (Müll. Hist. 260 f.) Es wäre also mehr als bedenklich, jedes Werk der indischen Litteratur, welches die Buddhisten nicht erwähnt, in das fünfte oder gar sechste Jahrhundert v. Chr. zu verweisen. Man hat sich auf die ältesten buddhistischen Schriften berufen [133]); es ist aber nachgerade festgestellt, daſs wir für die Existenz der buddhistischen Sûtra's, des Dhammapadam u. s. w. vor der Zeit der dritten Synode unter Açoka's Herrschaft (246 oder 242 a. Chr.) keinen Beweis haben. Der Unterschied also zwischen den Bestimmungen der ältesten buddhistischen Schriften und dem Gesetzbuche beweisen für das Alter der vorliegenden Redaktion noch weniger als die Berichte des Megasthenes.

---

[131]) Schwanbeck, Megasthenis Indica. S. Lass. Ind. Alt. II. 660—729.

[132]) Müll. Hist. p: 298. Eine genaue Prüfung der verschiedenen chronologischen Angaben enthält Westergaard's Aufsatz: „Ueber Buddha's Todesjahr". Das Resultat ist negativ.

[133]) M. Duncker Gesch. d. Alt. II. 96 Note, woselbst die Gründe für die Annahme des sechsten Jahrhunderts übersichtlich zusammengestellt sind.

Es ist andrerseits behauptet worden, „der vorliegende Text des Manu könne in dieser Gestalt noch nicht einmal zur Zeit sogar der späteren Theile des Mahâbhârata vorgelegen haben.“ (Web. Vorl. 243. Cf. Müll. Hist. p. 61.) Nun läſst aber Weber das Mahâbhârata nach der Zeit des Megasthenes entstehen (ib. 176). Ich glaube, wir müssen (mit M. Müll. Hist. p. 62. Lass. Ind. Alt. I. 489—491) anerkennen, daſs die Ansichten Lassen's, der einem groſsen Theile des Epos vorbuddhistischen Ursprung zuschreibt, bis jetzt nicht widerlegt sind. Es käme also darauf an, zu untersuchen, ob die Stellen, welche in unserem Texte des Mahâbhârata dem Manu zugeschrieben werden [134]), sich in den älteren oder in den jüngeren Theilen desselben finden; ferner ob sie auf das Gesetzbuch bezogen werden müssen oder ob sie sich auf andere ähnliche Werke der Mânava-Schule beziehen. Daſs das Epos zur Zeit des Megasthenes nicht existirt haben kann, weil die Berichte desselben die Pâṇḍu-Sage nicht erwähnen, wäre nur in dem Falle anzunehmen, wenn eben das vollständige Werk des Megasthenes vor uns läge.

Wenn wir aber, auf die Berichte der Griechen gestützt, annehmen, daſs gegen Ende des vierten Jahrhunderts a. Chr. die Verehrung des Kṛishṇa und des Çiva neben der des Brahmá in Indien verbreitet gewesen, so müssen wir daraus schlieſsen, daſs diejenigen älteren Theile des Mahâbhârata, welche mit dem Kṛishṇa-Dienste nicht zusammenhängen, einer früheren Zeit angehören, also etwa vor 350 a. Chr. Prof. Lassen aber hält das Râmâyana für älter als das Mahâbhârata (Ind. Alt. I. 485, 493; dagegen Web. Vorl. 181 f.). Nun aber entsteht die Frage, ob wir aus dem Umstande, daſs das Gesetzbuch weder die Pâṇḍu-Sage noch die von Râma kennt, die vorliegende Redaktion einer beiden Werken vorhergehenden Periode zuschreiben müssen. Es tritt einer solchen Annahme, welche auf einem

[134]) Holtzmann, über den griech. Urspr. p. 14, 15. Auf den Unterschied zwischen Manu und den Purâṇa's habe ich bereits aufmerksam gemacht.

an sich nicht nothwendigen Schlusse beruht, die Thatsache entgegen, daſs in einigen Theilen der epischen Dichtungen Zustände geschildert werden, welche einen einfacheren und also älteren Charakter haben als die im Gesetzbuche gezeichneten (Lass. I. 805). „Man wird überhaupt, sagt Prof. Lassen (I. 491), bei der ältesten Indischen Litteratur zuerst das sehr weitläufige Geschäft ausgeführt haben müssen, das relative Alter der einzelnen Theile derselben zu einander festzusetzen, ehe man Zeitbestimmungen wird unternehmen dürfen."

Es sind aber hauptsächlich Erwägungen einer ganz anderen Art, welche mich bestimmen, das fünfte Jahrhundert v. Chr. als den frühesten Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Gesetzbuches anzunehmen. Ich will von den Beziehungen desselben zur Sânkhya-Philosophie und zum Buddhismus reden. Wir haben nachgewiesen, daſs das Gesetzbuch die Keime der Sânkhya-Philosophie enthält. Folglich, könnte man sagen, muſste die Redaktion des Gesetzbuches eine geraume Zeit vor Buddha erfolgt sein, weil die Lehre Buddha's sich an das vollendete Sânkhya-System anschlieſst. (Cf. Burn. Intr. p. 486 f. Lass. Ind. Alt. II. 461.) Dieser Schluſs aber beruht auf der vollständig unbewiesenen Voraussetzung, daſs die Lehre des Buddha, der a. 477 v. Chr. starb, uns in den frühestens 300 v. Chr. aufgezeichneten ältesten buddhistischen Werken getreu aufbewahrt sei. Allerdings behaupten die buddhistischen Schriften, auf der kurz nach Buddha's Tode stattgehabten ersten Synode (Lass. II. 79; Web. Vorl. 254) habe Ânanda die Sûtra, Upâli die auf die Disziplin (Ethik) bezüglichen (vinâya), Kâçyapa die philosophischen Lehren (abhidharma) des Meisters aufgezeichnet. Die Nachricht ist an sich unwahrscheinlich, weil der Buddhismus fast drei Jahrhunderte gebraucht hat, ehe er eine politische Bedeutung erlangte. Liegt es doch in der Natur der Sache, daſs späterhin behauptet wurde, die Lehren Buddha's seien trotz des blühenden Sektenwesens unverfälscht erhalten; es be-

stehe eine ununterbrochene Kontinuität der Lehrenden. Man ergänzte also die Tradition, welche sich in engeren Kreisen mochte erhalten haben. Aber, wenn auch kurz nach a. 477 die bezeichneten Werke verfaſst wurden, wo ist der Beweis, daſs es die uns vorliegenden sind?

Wir haben gesehen, daſs das Gesetzbuch sich mit groſsem Nachdruck gegen die Verächter der Götter, die Leugner, Veda-Spötter u. s. w. ausspricht. Brâhmanische Sekten sind das schwerlich, da diese als Pâshaṇḍa's bezeichnet und nach dem Ausdruck „Pâshaṇḍaschaar" ziemlich zahlreich gewesen sein müssen; hatten sie doch ihre besonderen Gesetze (M. I. 113, IV. 30 u. s. w. Lass. II. 466). Nun muſs es aber auffallen, daſs sich im I. und XII. Buche neben den Sânkhya-Anschauungen sehr wenig Polemik findet; gleich im Anfange des II. Buches aber tritt der Gegensatz zwischen orthodoxen und heterodoxen Ansichten sehr scharf hervor; nach dem dort empfohlenen Maaſsstabe war auch der Inhalt des XII. Buches heterodox. Da später unter Leugner (nâstika, Col. Ess. 244) stets Buddhisten verstanden wurden, so muſs man sich fragen, ob das nicht auch im Gesetzbuche der Fall ist. Die Entstehung der Sekte der Pâshaṇḍa setzt Lassen selbst in die Zeit von der Entstehung des Buddhismus bis auf Vikramâditya. Da aber das Gesetzbuch dieselbe kennt, so ist sie entweder vorbuddhistisch oder das Gesetzbuch nachbuddhistisch.

Wir werden vorab darauf verzichten müssen, die Lehren der buddhistischen Schriften unmittelbar auf Buddha selbst zurückzuführen. Mit gröſserer Sicherheit aber können wir den Charakter der buddhistischen Anschauungen bestimmen. Buddha sowohl wie Kapila gehörten der Kriegerkaste an, welche sich durch das Streben der Brâhmanen nach Oberherrschaft in ihrer staatlichen Stellung bedroht sahen. (Cf. Müll. Hist. p. 79 f. Web. Vorl. 248 f.) Die Brâhmanen stützten ihre Prätensionen vornehmlich auf die Offenbarung d. h. die vedischen Hymnen und bemüh-

ten sich, die übrigen Kasten von der heiligen Wissenschaft auszuschliefsen; die Kriegerkaste aber nahm den Kampf nicht nur auf dem Gebiete des Staates, sondern auch auf dem geistigen Gebiete auf. Sie bestritten also die unbedingte Autorität der Offenbarung und zogen sich defshalb den Namen der Veda-Spötter und ähnliche zu. Sie liefsen den Satz, dafs nur ein Mitglied der Priesterkaste der höchsten Erkenntnifs fähig sei, nicht gelten und legten ihren Ansichten die Verstandeserkenntnifs zu Grunde. Kapila nahm allerdings die Unterschiede der verschiedenen Volksklassen als etwas historisch Gegebenes an, bestritt aber die Behauptung der Priester, welche diese Unterschiede auf ein göttliches Gesetz zurückführen wollten. Ganz von denselben Voraussetzungen wie Kapila ging auch Buddha aus; der einzige Unterschied mochte der sein, dafs Buddha sich mit den Ergebnissen seiner Forschung direckt an das Volk wandte. Je drohender die Macht der Priester wurde, um so volksthümlicher entwickelten sich die Ansichten des Buddhismus. Im vierten Jahrhundert v. Chr. war also das geistige Leben in Indien in grofser Blüthe und Bewegung. Auf der Einen Seite die heilige Wissenschaft der Priester, die sich praktisch in der orthodoxen Religion, theoretisch in den idealistischen Philosophemen offenbarte; auf der anderen Seite die Weltwissenschaft der Kriegerkaste, auf dem theoretischen Gebiete durch die Philosophen der Sânkhya und die Atomisten, auf dem praktischen durch die buddhistische Bewegung vertreten.

Es liegt in der Natur der ganzen Entwicklung, dafs die eigentliche Rechtslitteratur (dharmasûtra) in den Kreisen der Kriegerkaste, der ja auch das Richteramt oblag, sich bildete. Als aber die Priesterkaste übermächtig wurde, eignete sie sich das fremde Material an und verschmolz die religiösen mit den weltlichen Vorschriften zu einer Einheit. Aus diesem Umstande erklärt sich der Zusammenhang zwischen den Gesetzsammlungen und der Sânkhya-Philosophie: beide waren auf demselben Boden entstanden. Es erklärt sich daraus ferner, dafs diejenigen Theile des

Gesetzbuches, welche die religiösen Vorschriften enthalten, in innigem Bezuge zu der vedischen Litteratur stehen.

Aus der Nichterwähnung von Ereignissen und Litteraturwerken in dem Gesetzbuche dürfen wir nicht schliefsen, dafs dieselben zur Zeit der Abfassung nicht existirt haben; wir sind aber gezwungen anzunehmen, dafs die vorgetragene Pflichtenlehre [135]) den damaligen Zuständen entsprach, dafs die Lehre von der Seelenwanderung und der Weltbildung damals nicht weiter entwickelt war, als das Gesetzbuch sie uns mittheilt. Die Sânkhya-Philosophie also war noch in der Ausbildung begriffen. Wenn nun schon damals buddhistische Sekten bestanden, so ist es unmöglich, dafs die Lehren derselben identisch waren mit denjenigen, welche die ältesten buddhistischen Schriften enthalten. Um diese Thatsache zu erweisen, genügt es, die angeblichen Lehren des ältesten Buddhismus in Betracht zu ziehen. Die Behauptung, dafs alle Erscheinungen inhaltsleer d. h. ohne Substanz [136]) seien, hebt die Grundanschauung der Sânkhya in Betreff der Realität der Prinzipien auf; sie wurde aber, wie Colebrooke [137]) angiebt, von Einigen gar nicht, von Anderen in beschränkter Weise aufgestellt; wir sind auch in dieser Beziehung gezwungen, die Annahme der Realität (Substanzialität) der Erscheinungen als die ursprünglichere anzunehmen. Die eigenthümliche Theorie ferner der Ursachen und Wirkungen [138]) setzt die vollständige Entwicklung der Prinzipien der Sânkhya voraus. (Cf. Web. Vorl. 267 f.) Was endlich die Grundlehren der Moral, die von den vier höchsten Wahrheiten (Dhammap. v. 190, 191) betrifft, so sind die erste, dafs

---

[135]) insofern dieselbe auf thatsächlicher Grundlage beruht, was nicht ausschliefst, dafs die Brâhmanen ihre Voraussetzungen, z. B. über das Entstehen der Veda's, der Kasten u. s. w. als Thatsachen hinstellen konnten.

[136]) çûnya und anâtmaka. Burnouf Intr. p. 462 f. Coleb. Ess. 251. Lassen Ind. Alt. II. 481.

[137]) Ess. 252 others, again, affirm the actual existence of external objects, no less than of internal sensations: considering external as perceived by senses; and internal as inferred by reasoning. Madhusû. Ind. Stud. I. 13.

[138]) Burnouf Intr. 485 f. Col. Ess. 255. Lassen Ind. Alt. II. 461. Weber Ind. Stud. III. 15 f. Duncker Gesch. d. Alt. II. 186 f.

alles Seiende den Schmerzen der Geburt, des Todes, des Alters, der Krankheit u. s. w. unterworfen sei und die zweite, daſs daher die Sehnsucht nach der Befreiung von jenen Schmerzen entstehe, in Uebereinstimmung mit der Philosophie des Kapila (S. 51 f.); die dritte, daſs die Befreiung von den stets neu geborenen Schmerzen nur durch die Vernichtung des Nichtwissens (avidyâ = prakṛiti) als des Grundes der individuellen Existenz möglich sei, beruht auf der Annahme der Nicht-Realität alles Seienden; die vierte endlich stimmt mit der Sânkhya überein, insofern sie die Unwirksamkeit der religiösen Ceremonien, die Wichtigkeit der Tugend und der Erkenntniſs als Mittel der Befreiung aufstellt; die Reihe der acht Tugenden (Burnouf Lotus de la bonne foi p. 544 nur sechs) ist offenbar späteren Ursprungs.

Insofern die Grundlehren der buddhistischen Moral mit den Lehren Kapila's übereinstimmen, finden sie sich bereits im Gesetzbuche. Von dem gröſsten Werthe aber für die Bestimmung der Zeit, in welcher die Redaktion des Gesetzbuches erfolgte, sind diejenigen Uebereinstimmungen zwischen den buddhistischen Ansichten und den Bestimmungen des Gesetzbuches, welche n i c h t auf die Sânkhya als auf die gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können.

Als Gegenstand der Vergleichung wähle ich die unter dem Namen „Dhammapadam" bekannten Lehrsprüche[139]), welche die buddhistische Tradition (auf Ceylon) Buddha selbst in den Mund legt; einestheils weil das Dhammapadam unstreitig eines der ältesten buddhistischen Dokumente ist, anderntheils weil es durchaus nöthig ist, zwei so scharf als möglich abgegrenzte Objekte der Vergleichung zu haben. Was das Alter des Dhammapadam betrifft, so scheint es uns unbedenklich, die in dem Edikte von Babra erwähnten „moneyasûtra, le sûtra du solitaire" mit den uns

[139]) Ich citire nach der von A. Weber in Zeitschr. d. D. M. G. XIV. 29 f. veröffentlichten Uebersetzung und zwar nach den Verszahlen. Den Palitext mit lateinischer Uebersetzung hat V. Faussböll Havniae 1855 herausgegeben.

erhaltenen Sûtra's, die „moneyagâtha, les stances du solitaire“ mit dem dhammapadam zu identifiziren (Web. a. a. O. 30, Ind. Stud. III. 56), um so mehr, da der Scholiast Buddha ghosha die einzelnen Sprüche als gàtha zu bezeichnen pflegt [140]. Da die Synode von Magadha (nach Lassen 246, nach Müller 246 oder 242 v. Chr.), an welche sich der König Açoka in dem Edikte wendet, das Gesetz, zu dessen Bestandtheile auch die Sûtra's und Gâthâ's zählen, hören und darüber nachdenken soll, so schliefst Weber, dafs die erste Redaktion des Dhammapadam bereits dem dritten Jahrhundert v. Chr. angehöre. Auf die Angabe, dafs die erste schriftliche Feststellung der heiligen Texte erst im J. 80 v. Chr. in Ceylon stattgefunden hat, möchte ich wenig Gewicht legen, wenngleich das Dhammapadam bis jetzt in der Litteratur der nördlichen Buddhisten nicht nachgewiesen worden. Da unsere Kenntnisse der geschichtlichen Entwicklung der buddhistischen Lehre noch sehr unvollständig sind, so vermögen wir aus den im Dhammapadam angewendeten spezifisch buddhistischen Ausdrücken keine sicheren Schlüsse über die Zeit der Entstehung desselben zu ziehen. Ausdrücke, welche der buddhistischen Philosophie eigenthümlich sind, finden sich in verhältnifsmäfsig geringer Zahl [141]; das System war also noch wenig ausgebildet. Liegt es doch auch in der Natur solcher Spruchsammlungen, mögen sie nun schriftlich oder mündlich aufbewahrt sein, dafs bei fortschreitender Entwicklung Zusätze gemacht werden. Diese Seite der Frage aber beschäftigt uns hier nicht; diejenigen Anschauungen, welche für unseren Gegenstand von Wichtigkeit sind, können unmöglich spätere Zusätze sein, da die buddhistische Lehre die Einen mit der Zeit immer mehr

---

[140]) In v. 101 wird gâthâ dem gâthâpadam, in v. 102 aber in auffallender Weise dem dhammapadam gegenübergestellt; ein einziger Lehrspruch (dhammapadam) sei besser denn „hundert Sangverse (gâthâ), aus eitlen Sprüchen wohlgefügt.“ Es entspricht also gâthâpadam in v. 101 dem dhammapadam in v. 102.

[141]) nibbâna (nirvâṇa), khanda (skandha), saṃkhâra (saṃskâra), nâmarûpa.

zurückdrängte, die Anderen immer weiter entwickelte. Unter den Ersteren verstehe ich die Anschauungen, welche das Dhammapadam mit dem Gesetzbuche der Mânava theilt, Anschauungen, deren gemeinsame Quelle die brâhmanische Lehre ist.

„Nicht ein Gott, nicht ein Gandharbha, heifst es v. 105, nicht Mâra mit Brahman vereint, kann eines solchen Mannes (der sich selbst bezähmt) Sieg zur Niederlage machen.“ Nach v. 30 hat Indra (Maghavan) den Vorsitz über die Götter (vgl. 44, 45, 56, 94 u. s. w.). Gandharbhen werden auch in v. 420 erwähnt. Die Zusammenstellung des buddhistischen Mâra, des Repräsentanten der Sinnlichkeit, der gleich dem Liebesgotte (kâma) mit Blumenpfeilen verletzt (v. 47), mit Brahman, von dem es v. 230 heifst: Vom Brahman selbst wird der Weise gelobt — ist sehr charakteristisch. Der Weise mufs nicht nur diese Welt, sondern auch die Götter und die Welt des Yama (v. 44, 45) besiegen. Yama ist der Gott der Unterwelt, des Todes (antaka v. 48, 288). „Dies dein Leben zu Ende jetzo geht, In die Nähe gehst du des Yama fort von hier“ [142]). Die Bösen gehen in die Hölle [143]), die Guten in den Himmel, in die Götternähe [144]). Uebereinstimmend ferner ist die Lehre von der Wiedergeburt, dem Kreislauf der Seelen [145]).

---

[142]) V. 237, 235; cf. M. XII, 20, VI. 61 etc. in n. 35.

[143]) niraya v. 126, 140, 306—319. M. VI. 61; XI. 104 nirṛitiṃ diçam, 118; zu v. 308, 381 s. M. XII. 76 S. 34.

[144]) v. 126 saggam (svargam), 224 devânaṃ santike, 236 dibham anyabhûmim; vgl. 187, 417 u. 15. n.; der Strom (Weg) nach oben 218 uddhaṃsotas (ûrddhvaṃsrotas) s. n. 34. Aehnlich sugati und duggati (durgati) der gute und böse Weg: Heil und Unheil in v. 17, 18 u. s. w.

[145]) saṃsâra v. 60, 95, 126, 153. M. I. 50 bhûtasaṃsâre satatayâyini, S. 38, 117 saṃsâragamanaṃ caiva trividhaṃ karmasambhavam; VI. 74 darçanena vihînastu saṃsâram pratipadyate, cf. XII. 39, 54, 125; Yâjn. III. 140 M. XII. 52 pâpân saṃyânti saṃsârânavidvânso narâdhamâḥ; ib. 70. Ferner v. 325 gabbham (garbham) upeti und 326 yoniso (yoniças). Gleichbedeutend mit diesen Ausdrücken, aber eigenthümlich buddhistisch steht v. 255 „saṃskâra Einkleidung“ = buddhi, Weber Ind. Stud. III. 16; Col. Ess. 181 die 24te Qualität der Nyâya; welches sich im Gesetzbuch in diesem Sinne nicht findet. S. v. 203 „die Einkleidungen sind das gröfste Leid“; v. 255 nicht ewig, 277, 368, 381, 383. Das Gegentheil ist „visaṃskâra Entkleidung“ v. 154.

„Die Einen in den Mutterschoſs, die Bösen in die Hölle gehn, die Guten gehn zum Himmel, ganz verwehen die Fehllosen“ (v. 126).

Man vergleiche ferner die Beschreibung des Körpers als eines Berges von Knochen, mit Fleisch und Blut beschmiert in v. 147—150 mit M. VI. 76, 77 [146]).

Ferner: „Das Selbst ist des Selbst Schützer, das Selbst ist des Selbst Zuflucht“ (v. 380, 160) erinnert an M. VIII. 84 (S. 46); v. 12: „Wer im Wesen das Wesen, im Nichtwesen das Nichtwesen erkennt“ an M. XII. 118: „Seine Aufmerksamkeit auf Sein und Nichtsein richtend“ und v. 379: „erforsche selbst dich durch dich selbst“ an M. XII. 125: „Wer in allen Wesen sich selbst durch sich selbst erkennt“ (S. 57 n. 78). In ethischer Beziehung mache ich auf die in beiden Werken häufigen Ermahnungen zur Wahrhaftigkeit (M. VIII. 80 f. XII. 6), zur Bezähmung der Sinne (M. XII. 31, 52 und an unzählbaren Stellen), Reinheit, Freiheit von Haſs und Liebe, Vernichtung der Begehrlichkeit (M. XII. 89. II. 6, 13 u. s. w.), Pflichterfüllung aufmerksam; auf die Hinweisung ferner, daſs Tugend innere Freude, Zufriedenheit gewährt. „Hier ist froh, heiſst es in v. 18, und ist froh hinscheidend auch, Wer da gut handelt: er ist froh beiderorts: Ist froh, denkend: Ich habe Gutes gethan.“ Und ferner: „Zufriedenheit ist der beste Schatz“ [147]).

Zu diesen positiven Berührungspunkten der beiden Werke tritt noch der negative, daſs weder das Dhammapadam noch das Mânava-Gesetz eine Spur der Vishṇuiti-

---

[146]) Ved. Sâr. p. 28 l. 8; Maitr. Upan. init. Anquet. Oupnekh. I. p. 297. Weber Ind. Stud. I. 274. MBh. XII. 12463.

[147]) Vers 204; cf. 67, 68, 118, 331. M. XI. 233; II. 6 (S. 46). Vers 109: „Wer der Ehrerbietung pflegt, stets die Gerechteren verehrt, viererlei Dinge wachsen dem: Alter, Aussehen, Glück und Kraft“ findet sich M. II. 121 (Lebensdauer, Wissen, Ruhm und Kraft). V. 131: „Wer die Glück-suchenden Wesen mit Züchtigungen schädiget um seines eigenen Glückes willen — der findet nach dem Tode nicht Glück“ entspricht M. 45: Wer die nicht-schädlichen Wesen schädigt um des eigenen Glückes willen, der genieſst nirgendwo weder im Leben noch nach dem Tode Glück. (Vgl. MBh. XIII. 5567.) Man vergleiche im Allgemeinen das VI. Buch des Gesetzbuches mit dem Dhammapadam.

schen und Çivaitischen Sektenbildung enthält; ein Umstand, der um so bemerkenswerther ist, als das Dhammapadam mehrfach polemisch gegen die Brâhmanen auftritt. (Web. a. a. O. 31.) Wir müssen also schliefsen, dafs beide Werke so ziemlich auf demselben Boden entstanden, dafs sie der Zeit nach nicht weit von einander entfernt sind. Freilich erscheinen die Ansichten von der Götterwelt im Dhammapadam bedeutend abgeschwächt; das Gesetzbuch aber steht auf einem ganz ähnlichen Standpunkte. Zudem mag auch der ethische Charakter des Dhammapadam weitere Ausführungen verhindert haben.

Wie nahe die beiden Werke sich berühren, beweist endlich der Umstand, dafs die echt buddhistische Dreiheit von Denken, Rede und Körper[148]), welche die Sânkhya nicht aufstellt, auch dem Gesetzbuch bekannt ist.

Wessen Geist die Herrschaft über die Rede, über das Denken und über den Körper besitzt, der wird „Dreiherrscher" genannt [149]).

Aehnlich sagt das Dhammapadam v. 234: „Die Weisen, welche ihren Leib und die Rede einhemmen stets, die auch ihr Sinnen einhemmen, die fürwahr sind wohl einge-

---

[148]) Weber Ind. Stud. III. 17: „Zunächst ist die dreifache Theilung der Sünden in die des Körpers (kâya), der Sprache (vâc) und des Denkens (manas) bemerkenswerth, da sie in ganz identischer Weise bei den Pârsi wiederkehrt (dusmata, dujûkhta, dujvaresta, und Sünde des maneshn, gaveshn, kuneshn), bei den Brâhmanen dagegen bis jetzt wenigstens noch nicht nachgewiesen ist." S. oben p. 49. Nach XII. 3 ist die Theilung eine allgemeine. deha wechselt mit çarîra und kâya Dhammap. 96 Note; XI. 231, 241 manovâṇmûrtibhirnityaṃ çubhaṃ karma samâcaret. Bhg. V. 11 kâyena manasâ buddhyâ ... karma kurvante. Cf. Yâjn. III. 131. Von Madhs. Ind. Stud. I. 23 den Vaishṇava zugeschrieben.

[149]) M. XII. 10 vâgdaṇḍo'tha manodaṇḍaḥ kâyadaṇḍastathaiva ca | yasyaite nihitâ buddhau tridaṇḍîti sa ucyate. tridaṇḍin bezeichnet sonst den brâhmanischen Büfser. Weber Ind. Stud. II. 77. Boeth. citirt noch Mârk. Pur. 41, 22: ekadandîn in der Kshurikop. (Weber Ind. Stud. II. 175) ist, der nur den Stab des Wissens trägt. Trägt der brâhmanische Büfser die drei Stäbe zum Zeichen, dafs er seinen Körper, seine Rede und sein Denken in der Gewalt hat (daṇḍa ist Stab und Gewalt)? M. V. 165 heifst es von der Frau: patiṃ yâ nâbhicarati manovâgdehasaṃyatâ, welche den Gatten nicht täuscht, die Gedanken, die Rede und den Körper beherrschend. Die Stelle kehrt IX. 29 wieder.

hemmt"[150]). Und erinnert nicht der Anfang des Dhammapadam: „Die Pflichten aus dem Herz (manas) folgern, im Herz ruhen, dem Herz entstammen" u. s. w. an den Vers des Gesetzbuches: „Er möge das Denken (manas) erkennen als das den Bekörperten (zum Handeln) antreibende?" [151])

Fassen wir alle diese einzelnen Züge zusammen, so kann die Alterthümlichkeit des Dhammapadam keinem Zweifel unterliegen. Als späteste Zeit der Abfassung des Mânava-Gesetzbuches haben wir oben das Jahr 350 v. Chr. gefunden; viel später kann auch der gröfste Theil des Dhammapadam nicht sein[152]). Wird diese Zeitbestimmung als richtig befunden, so könnte dieselbe nach zwei Richtungen als Maafsstab dienen, um das relative Alter einer ganzen Reihe von Litteraturwerken zu bestimmen. Wir hätten einen Anhaltspunkt, um einestheils die Entwicklung des Buddhismus, anderntheils die der Sânkhya-Philosophie vor und nach dem vierten Jahrh. v. Chr. zu beurtheilen. Wir müfsten also alle philosophischen und theologischen Werke (wie die Upanishads), welche das vollständige Sânkhya-System voraussetzen, in die Zeit nach 350 v. Chr. setzen, und es würden sich dadurch auch die mannigfachen Beziehungen, welche zwischen Lehren der Upanishads und den buddhistischen Sekten bestehen[153]), in einer für beide Theile ergiebigen Weise aufklären. Auf solche Voraussetzungen gestützt, müfsten wir endlich behaupten, das

---

[150]) Vgl. 231—233, 96, 281, 361, 378, 391: „Wer mit dem Leibe, der Rede und mit dem Herz nicht Sünde thut, In allen drei Stellen sich einhält, einen solchen nenn' ich Brâhmana."

[151]) M. XII. 4 tasya .. dehinaḥ ... mano vidyât pravartakam.

[152]) Siehe bei Weber Zeitschr. d. D. M. G. XIV. 30 das über „buddha, erwacht" und den Gebrauch des Wortes in apellativischer Bedentung Gesagte. M. II. 22 etc. Die Person des Religionsstifters wird nie durch „buddha" allein bezeichnet. Die Trias: buddha, dharma und saṃgha in v. 191. 194, 296—298. Lassen Ind. Alt. II. 455. Ist das Dhammapadam im nördlichen Hindustan verfafst, wie Weber a. a. O. p. 31 (v. 304, 322) bemerkt, so würde es also auch geographisch mit dem Gesetzbuche zusammenfallen. S. Abschn. 10.

[153]) Weber Ind. Stud. III. 58; Vorl. p. 95, 159, 253—254.

System der drei grofsen Götter (Brahmá, Vishṇu, Çiva) nebst den Weltbeschützern (lokapâla s. Lass. Ind. Alt. I. 771, II. 463) und den Götterschaaren (ib. I. 760) sei nicht vor dem Anfange des dritten Jahrhunderts entstanden. Wenn Megasthenes, wie oben erwähnt, den Bewohnern der Ebene den Vishṇu- (kṛishṇa) Dienst, denen der Berge den Çiva-Dienst zuschreibt, so ist das ja ein Beweis, dafs zur Zeit Alexanders M. diese Götterverehrung lokal und von den Brâhmanen noch nicht in ihr System aufgenommen war. Wenn ich nicht irre, geschah das erst dann, als der aufstrebende Buddhismus den Einflufs der Brâhmanen schwächte und sie zwang, die Hoheit der Volksgottheiten neben Brahmá anzuerkennen[154]). Es kann das frühestens am Anfange des dritten Jahrh. v. Chr. stattgefunden haben.

Nachdem also im sechsten, fünften und vierten Jahrhundert der indische Geist sich in Religion und Wissenschaft in freiester und vielseitigster Weise entwickelt hatte, begann im dritten Jahrhundert der letzte grofse Kampf des Buddhismus mit dem Brâhmanismus, der Kriegerkaste mit der Priesterkaste, der im ersten Jahrhundert n. Chr., dank der Verbindung der Brâhmanen mit den unteren Volksklassen, mit der Vertreibung des Buddhismus aus dem inneren Indien endete. Der Sieg der Priesterkaste aber war nur vorübergehend, da die beiden Sekten der Vishṇuiten (Pâñcarâtras oder Bhâgavatas) und der Çivaiten (Mâheçvaras und Paçupatas) die Brahmá-Verehrung in den Hintergrund drängten.

---

[154]) Cf. Lassen I. 783. Roth Zeitschr. d. D. M. G. I. 83.

10. Die Quellen des Mânava-Gesetzbuches.

(Schlufs.)

Wir haben unsere Betrachtungen bisher auf die Form des Gesetzbuches beschränkt, in welcher uns dasselbe vorliegt. Es ist aber nicht weniger wichtig, den Quellen desselben in der älteren Litteratur nachzuspüren und wenigstens den Versuch zu machen, Rechenschaft zu geben von der Entstehung des Werkes und von den Materialien, die bei der Abfassung desselben verwendet worden sind.

Wir haben uns gewöhnt, den Titel des Werkes durch „Gesetzbuch des Manu" zu übersetzen. Es fällt aber sogleich auf, dafs das vorliegende Werk nicht eigentlich ein von Manu, dem angeblichen Urvater des Menschengeschlechtes verkündetes (manuproktam) ist. Manu selbst spricht nur die Verse 5—58. Von da an wird die Verkündigung des Gesetzes dem Bhṛigu, einem der Weisen übertragen; es ist also „von Bhṛigu verkündet", wie es auch im letzten Verse genannt ist (bhṛiguproktam XII. 126). In dieser Bezeichnung liegt bereits das Zugeständnifs einer Umarbeitung. Nach einer vor Sir W. Jones in der Vorrede zu seiner Uebersetzung citirten Stelle aus der Einleitung zu Nârada's Gesetzbuch verfafste Manu das Werk in 100,000 Doppelversen; Nârada, der Weise unter den Göttern kürzte es zu 12,000 ab; Bhṛigu endlich, mit dem Beinamen Sumati, zu 4000. Unser Text aber zählt nur 2685 Doppelverse. Jones hat bereits mit sicherem Blicke erkannt, dafs die in der Einleitung (M. I. 1—4) vorgetragene Erzählung von Manu, den Weisen und Bhṛigu spätere Erfindung sei [155]).

---

[155]) „.. but the character of Bhṛigu, and the whole dramatical arrangement, of the book before us, are clearly fictitious and ornamental, with a design, too common among ancient lawgivers, of stamping authority on the work by the introduction of supernatural personages."

7

In jener Einleitung heifst es dann, die Sterblichen läsen nur die zweite Abkürzung des Sumati (Bhṛigu), während die Götter des unteren Himmels und die Gandharven-Schaaren das Originalwerk studirten, welches mit dem etwas veränderten fünften Verse des auf Erden existirenden Werkes anfange; von der Abkürzung Nârada's sei nichts übrig, als „ein geschmackvoller Auszug aus dem neunten Original-Titel über Rechtspflege“ [156]). Wir müssen annehmen, dafs das ältere Werk wirklich mit dem fünften Verse (s. u. 11) anfing. Die Kosmogonie hätte also auch da bereits die Einleitung gebildet, während die Angabe, dafs von der Umarbeitung Nârada's nichts übrig sei, als ein Auszug aus dem Kapitel über die Rechtspflege offenbar die Andeutung enthält, das eigentliche Werk habe sich nur mit der Rechtspflege beschäftigt, das Uebrige sei spätere Zuthat.

Betrachten wir das erste Buch etwas näher. Die Weisen kommen zu dem in Nachdenken Versunkenen und bitten denselben, ihnen die Pflichten aller Kasten und die der Zwischenkasten mitzutheilen. Anstatt dessen erzählt Manu eine im Einzelnen sehr wenig zusammenhängende Schöpfungsgeschichte (v. 5—57). Svayambhû habe dieses Gesetzbuch und ihn (Manu) selbst hervorgebracht; er (Manu) habe dasselbe den Ṛishi's, dem Marîci und den übrigen mitgetheilt; Bhṛigu werden dasselbe vortragen (58 bis 60). Der aber beginnt mit der Erklärung, von Manu, dem Sohne des Svayambhû stammten sechs andere Manu's ab; diese sieben Manu's hätten, Jeder in seinem Zeitalter, das All geschaffen (61, 62). Um nun zu erklären, was ein Zeitalter (antaram Periode, daher manvantaram) sei, werden die Zeiteintheilungen von einem Augenblick an bis zu dem Tag des Brahmá, der 12,000,000 Jahre dauert, angegeben (63—73). Es folgt alsdann eine neue Emanation (74—78), die Bestimmung einer Manu-Periode (71 Mal

---

[156]) „But that nothing remains of Nâred's abridgement, except an elegant epitome of the ninth original title on the administration of justice.“

12,000 Jahre, der Dauer eines Götterzeitalters), die Lehre von den vier Yuga's, die Entstehung der vier Kasten und eine Reihe von Aussprüchen über die Stellung der Brâhmanen als Herren der Schöpfung, endlich eine Inhaltsangabe der zwölf Bücher des Werkes.

Die Verwirrung in diesem Buche, welche durch Zusammenwerfen der heterogensten Dinge und durch Verbindung älterer und neuerer Vorstellungen entsteht, ist unheuer und hat den Kommentatoren unendliche und natürlich unnütze Mühe gemacht.

Was die Kosmogonie betrifft, so füge ich zu dem oben Gesagten hinzu, daſs die Verwirrung hervorgebracht ist durch Vermischung der der Sânkhya angehörigen Vorstellungen, der Mythe von dem Weltei und der Vorstellung von Brahmá. Hält man die verschiedenen Ansichten streng auseinander, so ist es gar nicht so schwer, die ungeschickte Komposition in ihre Elemente aufzulösen [157]. Es liegt auf der Hand, daſs es den Brâhmanen, welchen wir die vorliegende Ueberarbeitung verdanken, nicht hätte einfallen können, die Vorstellungen von Brahmá mit den der Sânkhya angehörigen zu verbinden, wenn diese letzteren nicht in dem ursprünglichen Werke vorherrschend gewesen.

Was nun die sieben Manu's [158]) betrifft, so genügt es, darauf hinzuweisen, daſs der siebente, Manu Vaivasvata (Sohn der Sonne) in den Genealogieen der Purâṇa's als Stammvater der Kriegsgeschlechter angeführt wird; der Sonnensohn Manu war unstreitig älter als der Sohn des Svayambhû (Brahmá); die sechs ersten Manu sind also von neuerer Erfindung. Gehört aber der erste Manu, der Manu Svâyambhuva in das Gebiet der brâhmanischen Sage, so müssen wir der Angabe, er habe das ursprüngliche Gesetzbuch verfaſst, denselben Ursprung zuschreiben. Die

---

[157]) Die Verfasser der Purâṇa verfuhren ungleich geschickter. Siehe p. 4. n. 6.

[158]) I. 62 svârocishaçcottamiçca tâmaso raivatastathâ | câkshushaçca mahâtejâ vivasvatsuta eva ca.

Erfindung hat keinen anderen Zweck, als eine Erklärung des (später nicht mehr allgemein verständlichen) Namens des Gesetzbuches zu geben, welche den eigentlichen Ursprung des Werkes verhüllen und zugleich der brâhmanischen Kompilation den Stempel eines übermenschlichen Ursprungs und eines ungeheueren Alters aufdrücken sollte.

Das Gesetzbuch heifst nicht „Mânava-Gesetzbuch", weil es von Manu abgeleitet wird, sondern weil das ursprüngliche Werk einer Schule angehört, welche den Namen der Mânava führt [159].

Das indische Volk verlebte seine Heldenzeit in den Indusgegenden; da entstanden die Hymnen (wenigstens bei weitem die meisten), welche wir als den Inhalt des Ṛigveda kennen. Der König und Richter stand an der Spitze des Stammes, der sich mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigte. Personifikationen der Kräfte und Erscheinungen der Natur, unter deren Einflufs Glück und Reichthum der Familien standen, waren die Gegenstände der Verehrung; an sie richteten die frommen Sänger ihre Lieder. Neben der irdischen Macht der Stammesfürsten mochten die „Beter" (das ist die Bedeutung des Namens „Brâhmane") bereits damals die überirdische Macht, die Beziehung der Menschen zu den Göttern repräsentiren. Sie lebten aber in und mit dem Volke, an welches sie das gemeinsame Streben und Hoffen, das gemeinsame Interesse für die Macht des Stammes, für die Fruchtbarkeit der Heerden und der Felder knüpfte. Neben die Verehrung der Götter durch die Hymnen trat der symbolische Verkehr, neben das Gebet das Opfer. Das älteste Opfer, welches dem Gott des leuchtenden Himmels, dessen Macht sich insbesondere im Donner offenbart, wenn er die Geister der finsteren Wolken besiegt, dem Indra dargebracht wurde, ist das Soma-Opfer, welches den Ariern mit den Iraniern gemeinsam war und in dem Trinken des berauschen-

[159]) Dafs der Name dieser Schule selbst wieder auf den Namen des Manu zurückführt, ist an sich gleichgültig, da es hier nur darauf ankommt, den historischen Zusammenhang aufzudecken. Vgl. Web. Vorl. p. 234 n. 4.

den Saftes der Soma-Pflanze, des Göttertrankes bestand. Wie dem Indra das Soma-Opfer, wurde dem Agni, dem Gotte des Feuers das Homa-Opfer dargebracht, indem die ausgelassene Butter in der Flamme verbrannt ward.

Als die arischen Stämme das weite Tiefland an den Ufern der Jamunâ und Gangâ in Besitz nahmen, waren die heiligen Lieder gemeinsames Eigenthum und der Ausdruck der in allen Stämmen herrschenden Anschauungen. Die Zahl dieser Lieder freilich mochte bei den einzelnen Stämmen verschieden sein und die Uebereinstimmung mehr in den gemeinsamen Ideen, als in den gemeinsamen Hymnen bestehen.

Wie jeder Stamm seinen eigenen und bevorzugten Dichter und Sänger, so hatte auch Jeder seinen eigenthümlichen Liederkreis. Als Denkmal jener ältesten Periode haben wir den Sâmaveda anzuerkennen, dessen unmittelbare Beziehung auf das Soma-Opfer stets im Bewufstsein des Volkes geblieben ist. Da die Hymnen in der Anwendung bei dem Opfer nicht freie Ergüsse des Gefühls waren, sondern die einzelnen Verse sich an die einzelnen Theile der Handlung anschliefsen mufsten, so erklärt sich die unzusammenhängende Form der Opfergesänge (Sâmaveda). Natürlich erhielten sich die vollständigen Lieder in der Ueberlieferung des Volkes, obgleich dieselben erst viel später in eine eigentliche Liedersammlung vereinigt wurden (Ṛigveda). Je nach den Stämmen war der Umfang und Inhalt der Opfergesänge (und also auch der Liederkreise) verschieden; diese Verschiedenheit ist ohne Zweifel der Grund der abweichenden Textrezensionen (çâkhâ Zweig), deren wir von dem Sâmaveda allerdings nur noch zwei wenig verschiedene besitzen, sei es, dafs die übrigen verloren gegangen, sei es, dafs die Verschiedenheiten an sich noch um so unbedeutender, je näher die Zweige der gemeinsamen Wurzel waren.

Je umfangreicher das Gebiet war, welches die arischen Stämme bewohnten, um so zahlreicher und um so reicher an Eigenthümlichkeiten mufsten die Stämme sich

entwickeln. Die Vermehrung der Volkszahl mufste dem Wanderleben sehr bald ein Ziel setzen; in Folge der Gebundenheit an feste Wohnorte vermehrten sich die religiösen, bürgerlichen und häuslichen Beziehungen. In den Wohnsitzen an der Jamunâ und Gangâ, inmitten einer bis dahin unbekannten Natur, deren ergreifende Reize und Schrecken das so empfindungsvolle Gemüth des arischen Volkes mächtig anregen mufsten, trat das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von überirdischen Mächten stärker in den Vordergrund. Dieser Stimmung genügten die wenigen älteren Opfer nicht mehr; neben den allgemeinen und feierlichen Opfern, welche nur bei besonderen Gelegenheiten und dann wohl von dem Fürsten im Namen und im Interesse des ganzen Stammes dargebracht wurden, entstand ein persönlicher, täglicher Opferdienst, der nach und nach einen gewaltigen Einflufs auf das Leben des Stammes wie der einzelnen Familien ausübte. Die Grundanschauung also wurde eine ganz andere; das Opfer ein beständiger Begleiter des Menschen von der Geburt an bis zu dem Tode. Es genügten also auch die alten Opfergesänge nicht mehr. Die Opfergesänge dieser Periode liegen uns in dem Yajurveda (Opferveda) vor und zwar in einer doppelten Form, dem sogenannten schwarzen Yajurveda, dem älteren, der auf das westliche und dem weifsen Yajurveda, dem jüngeren, der auf das östliche Hindustan hinweist. Aber jeder der beiden Theile existirte wiederum in verschiedenen Rezensionen je nach den verschiedenen Stämmen und Gegenden.

In dieser Periode begann die Kastenbildung. Während der früheren mochten sich bereits einige Ansätze gebildet haben, insofern in einzelnen Sängerfamilien das Amt des Beters während der Opferhandlung erblich wurde. Je ausgedehnter aber und vielfältiger das Opferwesen wurde, um so mehr besondere Kenntnisse mufste der Opferer besitzen. Es war nicht genug die betreffenden Hymnen zu kennen; schwieriger war die Anwendung derselben bei den verschiedenen Opfern. So entstand das Priesterthum, wenn auch noch nicht als abgeschlossene Kaste.

Wenn früher den Theilnehmern an der Opferfeier und insbesondere den Betern reiche Bewirthung und Geschenke zu Theil wurden, so war das jetzt die Pflicht desjenigen, in dessen Auftrage oder Interesse das Opfer gebracht wurde, da die Priester wegen ihrer vielfachen Beschäftigungen unmöglich selbst für ihren Unterhalt sorgen konnten. Bald auch fand man es der Heiligkeit des Priesteramtes unwürdig, sich mit irdischen Dingen zu beschäftigen. Für den Anfang freilich war die Stellung des Brâhmanen eine von den Königen abhängige und selbst im Gesetzbuche wird noch anerkannt, dafs der Priester nicht ohne den Krieger, andrerseits aber auch der Krieger nicht ohne den Priester sein könne, also nur die Vereinigung der beiden Heil bringe (IX. 322).

Für diese Periode ist ganz besonders charakteristisch, dafs der alte Götterglaube anfing, seine unmittelbare Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu verlieren, dafs also der Quell der Hymnen-Dichtung allmählig versiegte. Die nothwendige Folge war das Bestreben, für die treue Aufbewahrung der Lieder Sorge zu tragen. So entstanden bei den einzelnen Stämmen Hymnensammlungen (Ṛigveda), welche mit alleiniger Rücksicht auf das poetische Werk im Gegensatze zu den Opfergesängen sich bildeten. Wir haben also nach den Hauptstämmen verschiedene Sâmaveda-, Yajurveda- und Ṛigveda-Rezensionen. Neben den eigentlichen Opferversen wurden bei vielen Opfern auch zusammenhängende Gebete, d. h. vollständige Hymnen vorgetragen. Ursprünglich waren wohl die verschiedenen Funktionen des Betens, des Singens der Opferverse und der eigentlichen Opferhandlung, besonders bei den Thieropfern, in einer Person verbunden. Bei der Ausbildung des Opferwesens aber mufste eine Theilung der Verrichtung stattfinden, da es dem Einzelnen nicht möglich war, Alles selbst zu thun, ferner der Umfang des priesterlichen Wissens auch eine Theilung der Kenntnisse bedingte. Die Opferhandlung verrichtete der Âdhvaryu-Priester, der Kenner des Yajurveda, welcher, wenn er sich der Opferverse

bediente, dieselben leise vor sich hinsagen mufste. Der eigentliche Opfersänger war der Udgâtṛi, der Kenner des Sâmaveda. Das Recitiren der Hymnen fiel dem Hotṛi (von √hve rufen) zu.

Die arischen Stämme aber hatten nun bereits eine Geschichte, deren wichtigste Ereignisse in unmittelbarem Zusammenhange mit jenen Liedern standen. War das Lied eine Erinnerung an die Vorzeit, so gab die Kenntnifs der Vorzeit zugleich die Erklärung des Liedes. An die Sammlungen der Hymnen und der Opfergesänge schlossen sich daher in Form von Erläuterungen historische Erinnerungen und Sagen und die Schilderung von alten Sitten und Gebräuchen an. Die Entwicklung der Sprache liefs die Sprache der ältesten Hymnen theilweise wenigstens unverständlich werden; das Verständnifs der Hymnen machte also auch sprachliche Erörterungen nothwendig. Bei den Opfergesängen machte sich noch ein anderes Bedürfnifs geltend: die Kenntnifs des Opfer-Rituals, welches sich im Laufe der Zeit nothwendig erweitern und verändern mufste. An die Stelle ferner der früheren Götterverehrung traten neue Anschauungen und Reflexionen über das Wesen jener überirdischen Mächte und ihr Verhältnifs zur Menschheit.

Der Natur der Sache nach erhielten alle diese Erläuterungen durch die individuellen Besonderheiten der Stämme verschiedene Gestaltungen; sie schlossen sich an die den einzelnen Stämmen besonderen Rezensionen der Opfergesänge (Sâma- und Yajurveda) sowohl wie der Hymnen (Ṛigveda) an, und zwar ursprünglich als ein Ganzes, als das dem Beter nöthige Wissen. Diese Werke hiefsen „Ende des Veda“ oder Anhänge des Veda, später brâhmaṇa, waren in prosaischer Rede und wurden anfänglich wohl mündlich überliefert.

Die ursprünglichen Werke enthielten den Inbegriff des Denkens und Wissens der einzelnen Stämme, nicht der Priester allein, da dieselben noch nicht in Gegensatz zu dem übrigen Volke getreten waren. Neben dem Opferwesen aber hatten sich in den festen Wohnsitzen der

Stämme geordnete staatliche und bürgerliche Zustände ausgebildet. Nicht nur die Priester, auch die Krieger lösten sich von der Masse des Volkes ab, welche die Ackerbauer, Viehzüchter und Kaufleute bildeten. Die unterste Klasse endlich, die der Diener und Handwerker bestand wohl zum gröſsten Theil aus unterworfenen Ureinwohnern oder besiegten Stämmen.

Nachdem die Entwicklung der Stämme eine so mannigfaltige geworden, konnten einestheils die theologischen Schriften (brâhmaṇa) die Masse des Materials nicht mehr fassen; anderntheils aber lag es auch nicht in dem Interesse der Brâhmanen, alle historischen, sagenhaften u. s. w. Darstellungen ihren Werken einzuverleiben, da dieselben nicht, wie die der Vorzeit, zur Begründung und zum Verständniſs des Opferwesens nothwendig waren. Bis dahin hatte sich das ganze geistige Leben des Stammes in den Sängern und Opferpriestern konzentrirt; nun aber bildeten die religiösen Anschauungen nur mehr eine einzelne Seite des geistigen Lebens und je unbeschränkter die Priester auf diesem Gebiete herrschten, um so schneller muſsten sich die Gegensätze herausbilden. Da entstanden unabhängig und ohne Beziehung auf die alten Hymnenkreise Darstellungen der Schicksale der einzelnen Stämme, ihrer Kriege u. s. w., in welchen der Glaube, die Sitten und Gebräuche der neuen Zeit vorherrschen muſsten. Es war natürlich, daſs gerade die Krieger diese Heldenlieder besonders pflegten, daſs in den Palästen der Könige ein Heldengedicht mehr Begeisterung und allgemeinere Theilnahme hervorrief, als die Hymnen, welche die Kämpfe Indra's u. s. w. schilderten. Hier bildete sich also unabhängig von der brâhmanischen Wissenschaft eine epische und legendenhafte Dichtung aus, jene Dichtungen, deren Ueberreste uns in den ältesten Theilen des Mahâbhârata vielleicht noch vorliegen. Der König des Stammes aber war nicht nur Krieger, er war auch Herrscher und Richter. Die Rechtspflege schlieſst sich nothwendig an die thatsächlich bestehenden Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten an. Solange

das Priesterthum nicht die maaſsgebende Macht im Staate geworden — und das ist es auch im Anfange dieser dritten, der Sûtra-Periode noch nicht — war die Rechtskenntniſs eine weltliche Wissenschaft, Recht und Tugend noch nicht identisch; die Rechte und Pflichten der verschiedenen Volksklassen ohne Zweifel scharf abgegränzt; die Auktorität des Richter-Königs ebenso unbestritten in Bezug auf den Priesterstand wie in Bezug auf den der Krieger und der übrigen Klassen. Erkennt doch selbst das Gesetzbuch noch an, daſs die Quelle des Rechtes die Sitten und Gebräuche der Guten, daſs dieselben nach Familien, Geschlechtern und Gegenden verschieden seien. Diese Vorschriften wurden in besonderen Werken niedergelegt, deren Titel sie als „weltliche Gebräuche enthaltend" bezeichnet [160]).

Eine zweite Reihe von Werken sind die Gṛihya-Sûtra, welche sich auf das häusliche Leben beziehen. Da jedes Mitglied der drei oberen Kasten, jeder Wiedergeborene (dvija) zum Studium des Veda sowie zu den gewöhnlichen und täglichen Opfern verpflichtet und berechtigt war, so kamen alle diese das Familienleben betreffenden Ceremonien nicht nur bei den Brâhmanen in Anwendung; die Gṛihya-Sûtra also waren nicht ausschlieſslich priesterliche Werke [161]).

---

[160]) sâmayâcârika- oder dharma-sûtrâni. Nach Müll. Hist. p. 101 sagt Haridatta, der Kommentator der Sâm. sût. des Âpastamba: „Sâmayâcârika is derived from samaya (agreement) and âcâra (custom). Samaya, a human agreement, is of three kinds: vidhi, injunction; niyama, restriction; pratishedha, prohibition. Rules founded upon samaya are called samayâcaras, from which the adjective sâmayâcârika. Dharma (virtue) is the quality of the individual self, which arises from action, leads to happiness and final beatitude, and is called apûrva (supernatural). But, in our Sûtra (athâtaḥ sâmayâcârikândharmân vyâkhyâsyâmaḥ Ap. sût. 1) d h a r m a means l a w, and has for its object dharma as well as adharma: things to be done and things to be avoided." M. I. 108 f. II. 6 f.

[161]) Müll. Hist. 203: As it is necessary that the marriage ceremonies should be rightly performed, that the choice of the bride should be made according to sacred rules, prescribed in the Sûtràs or established by independant tradition in various families and localities, the first ceremony descri-

Je nach der Kaste, der der Hausvater angehörte, mufsten diese Vorschriften verschieden sein.

Wenn die auf die Rechtspflege und auf die häuslichen Ceremonien bezüglichen Werke ausdrücklich auf die Ueberlieferung (smṛiti) begründet wurden, so unterschieden dieselben sich dadurch wesentlich von den Werken, welche die bereits in den Brâhmaṇa's enthaltenen Ritualvorschriften (kalpa) in ein den grofsen, der Priesterkaste allein vorbehaltenen Opfern entsprechendes System brachten (daher Çrautasûtra genannt).

Die Kategorien von Schriftarten, deren Entwicklung ich bis jetzt anzudeuten versucht habe, sind also folgende: Jeder irgend bedeutendere Stamm hat seine besondere Rezension der drei Veda (d. h. seine Ṛik-, Yajus-, Sâmaveda-çâkhâ); ein brâhmaṇa für jeden Veda und je ein Lehrbuch für das Opfer-Ritual (kalpa), für das häusliche Ceremoniel (gṛihya) und für Recht und Sitte (dharma- oder sâmayâcârika). In litterarischer Beziehung also, wie in politischer, bildete der Stamm eine Einheit, eine Schule (caraṇa). Wie im politischen, so mufste in dem geistigen Leben der Drang nach möglichstem Zusammenfassen der verschiedenen Stämme und Schulen sich geltend machen. Der physisch oder geistig Stärkere assimilirte sich den Schwächeren. So wird es erklärlich, dafs uns eine verhältnifsmäfsig geringe Anzahl von Werken erhalten ist. Dies bezieht sich insbesondere auf die Hymnenrezensionen und die Brâhmaṇa's; bei diesen letzteren wirkte auch der Umstand mit, dafs später die Sûtra-Werke ohnehin wichtiger erschienen. Unterscheiden wir die Zeit der Abfassung der Hymnensammlungen, der Brâhmaṇa's und der Sû-

bed in the Gṛi. sût. is marriage. Then follow the Sanskâras, the rites to be performed at the conception of a child, at various periods before his birth, at the time of his birth, the ceremony of naming the child, of carrying him out to see the sun, of feeding him, of cutting his hair, and lastly of investing him as a student, and handing him to a Guru, under whose care he is to study the sacred writings, that is to say, to learn them by heart, and to perform all the offices of a Brahmacârin, or religious student.

tra's als drei verschiedene Perioden [162]), so ist jede spätere durch eine reichere Zahl von Werken vertreten. Was die überlebenden Werke betrifft, so müssen wir annehmen, dafs sie die bedeutenderen waren und am meisten im Einklange mit der vorwiegenden Richtung des indischen Volkes.

Während sich aber die Gegensätze zwischen den einzelnen Stämmen ausglichen und das indische Volk sich wieder als eine Einheit zu fühlen begann, traten die Gegensätze zwischen den Kasten schärfer hervor, indem die Priesterkaste z. B. sich in allen Staaten der Solidarität ihrer Interessen der Kriegerkaste gegenüber bewufst wurde. Die Vereinfachung der Gegensätze hatte die Verschärfung derselben zur Folge.

M. Müller [163]) hat behauptet, „alle metrischen Gesetzbücher, welche wir jetzt besitzen, seien nichts Anderes als moderne Texte älterer Sûtra-Werke oder Kula-dharma's (Rechtswerke einzelner Stämme), welche ursprünglich zu bestimmten vedischen Schulen gehörten.“ Der Ausdruck „Sûtra-Works or Kula-dharma's“ ist offenbar zu eng. Das Mânava-Gesetzbuch [164]) umfafst nicht nur das eigentliche Recht, welches in den Sâmayâcârikasûtra's enthalten war, sondern auch die Bestimmungen über das häusliche Ceremoniel, den Inhalt der Gṛihyasûtra's. So enthielt also das Gesetzbuch den Inbegriff der auf der Ueberlieferung beruhenden Sûtra's (smârtasûtra) [165]).

---

[162]) Damit soll aber nicht geleugnet werden, dafs nicht ein Sûtra-Werk gleichzeitig mit einem Brâhmaṇa sein könne, da ja die Entwicklung bei dem einen Stamme rascher wie bei dem andern vor sich ging.

[163]) Hist. p. 134 cf. Web. Vorl. 242.

[164]) Ebenso das des Yâjnavalkya; die übrigen uns erhaltenen Gesetzbücher, mit Ausnahme des Vaishṇava-Werkes, scheinen sehr späte und werthlose Kompilationen. S. Stenzler, Zur Literatur der Indischen Gesetzbücher in Ind. Stud. I. 232 f.

[165]) Es sind also alle Gesetzbücher (dharmaçâstra) auf die Smârta-Sûtra's der entsprechenden vedischen Schulen zurückzuführen. Ich mache darauf aufmerksam, dafs mehrere Namen der in Yâjn. Dhr. ç. I. 4, 5 genannten Verfasser (prayojaka) von Gesetzbüchern auf (angebliche) Stifter von Schulen des schwarzen oder weifsen Yajurveda hinweisen. Aufser Manu und Yâjnavalkya nennt der Text Atri (s. die Âtreyaçâkhâ des Taitt. Veda), Vishṇu (über das Vaishṇava-dharmaç. s. Müll. Hist. 331. Ind. Stud. I. 240, ein wahrscheinlich sehr wichtiges Werk), Hârita (s. Stenzler Ind. Stud. I. 241), Uça-

Die Frage, welcher von den älteren Schulen resp. Stämmen die dem Gesetzbuch zu Grunde liegenden Werke angehört haben, ist nicht schwer zu beantworten. Im 2ten Buche des Gesetzbuches lesen wir (v. 17 f.): Das zwischen den zwei Götterflüssen, Sarasvatî (Ghaghar) und Drishadvatî gelegene, von den Göttern erschaffene[166]) Land wird „Brahmâvarta", Bezirk des Brahmá genannt. Das Gesetz (oder die Sitte âcâra), welche in jener Gegend in ununterbrochener Folge besteht, das ist das wahre Gesetz für die (eigentlichen) Kasten und Zwischenkasten. Und unmittelbar angränzend an Brahmâvarta ist das „Brahmarshi" genannte Land, nämlich Kurukshetra[167]) und das Land der Matsya (= Virâṭa nach Lass. I. 127 n. 1), der Pañcâla und der Çûrasenaka (das Land um Mathurâ)[168]). Von einem in diesem Lande geborenen Brâhmanen mögen alle Menschen (Mânava's) ihren Wandel auf dieser Erde erlernen[169]). Das Land zwischen dem Himavat (Himâlaya) und dem Vindhya-Gebirge, im Osten von Vinâçana und

---

nas (Ind. Stud. I. 238; Web. Vorl. 36, 148), Angiras (Ind. Stud. I. 238; Web. Vorl. 53, 148, 152, 155 f.), Yama (Ind. Stud. I. 239; Müll. Hist. 88), Âpastamba (schwarz. Yajus. Web. Vorl. 86. Ind. Stud. I. 238), Samvarta (Ind. Stud. I. 240), Kâtyâyana (çrautasûtra zum weifs. Yaj. Web. Vorl. 135. Ind. Stud. I. 238), Bṛihaspati (Ind. Stud. I. 239 Web. Vorl. 147 Atharvav., Müll. Hist. 130), Parâçara (Nach Web. Vorl. 175 ist die Familie der Parâçara in den Vaṅca (Lehrerlisten) des weifsen Yajus besonders zahlreich vertreten. Ind. Stud I. 239; Müll. Hist. 86, 90, 129), Vyâsa (angeblich Sohn des Parâçara Müll. Hist. 91. Ind. Stud. I. 240. Web. Vorl. 175 wird im Taittirîya-âraṇyaka genannt), Çaṅkha (Çâṅkhâyana als Ṛikvedaçâkhâ. Ind. Stud. I. 240), Likhitâ (Ind. Stud. I. 240), Daksha (Ind. Stud. I. 239), Gautama (caraṇa des Sâmaveda. Müll. Hist. 134. Web. Vorl. 139), Çâtâtapa, Vaçishṭa (Web. Vorl. 53, 156).

[166]) devanirmitam übersetzt Jones: frequented by God's, Lois.: digne des Dieux! Kull. bemerkt in sehr altkluger Weise, die Bezeichnungen devanadî und devanirmita seien prâçastyarthau. Ueber die geographischen Bestimmungen siehe Lass. Ind. Alt. I. 90 f., 127.

[167]) „K. ist das Gebiet der Kuru, des alten Königsgeschlechtes; der König Kuru stiftete es von Prayâga aus, nach Hariv. 1800. Es heifst auch Dharmakshetra, wegen der Heiligkeit." Lass. a. a. O. Ebenso im MBh. s. Zeitschr. f. d. K. d. M. 209.

[168]) Die Namen Brahmâvarta und Brahmarshi sind jedenfalls späteren Ursprungs.

[169]) Der Ausdruck sarvamânavâḥ ist wohl in prägnantem Sinne durch „alle Mânava's" zu übersetzen und svaṃ svaṃ caritram pṛithivyâm zu verbinden.

im Westen von Prayâga (dem Zusammenfluſs der Gangâ und Yamunâ) wird „Madhyadeça, das Land der Mitte“, genannt. Das Land von dem östlichen zu dem westlichen Meere, zwischen den beiden Gebirgen (Himâlaya und Vindhya) nennen die Weisen (budha) âryâvarta, Wohnsitz der Ârya [170]). Deuten wir nun die symbolische Ausdrucksweise um, so besagt die Stelle weiter nichts, als daſs das in dem vorliegenden Werke mitgetheilte Gesetz ursprüng- in jenem kleinen Gebiete zwischen der Sarasvatî und der Drishadvatî in Geltung gewesen sei, daſs sich dasselbe aber in weiterem Kreise Anerkennung verschafft und nun als für alle Indier bindend hingestellt werde [171]).

Es ist gewiſs nicht zufällig, daſs die in dem Gebiete der Sarasvatî und der Drishadvatî geltenden Gesetze und Sitten eine solche Ausdehnung gefunden. Man bedenke, wir sind hier in der unmittelbaren Nachbarschaft des Landes der Kuru und der Pañcâla's, im Herzen des indischen Heldenlandes, da, wo die ungeheueren Kämpfe, die das Mahâbhârata schildert, ausgefochten wurden. Dies Land ist zugleich der Schlüssel zum ganzen östlichen Indien. Wenn der Einfluſs der in diesen Ländern bestehenden Reiche auf das innere Indien ein so ungeheuerer war, kein Wunder, daſs dieses sich den Gesetzen jener unterwerfen muſste. Das Gesetzbuch aber deutet auf einen ganz bestimmt abgegränzten Bezirk hin, auf das Gebiet zwischen den beiden genannten Flüssen. Dort also wohnte der Stamm, dessen Sitte und Gesetz dem neuen Werke zu Grunde liegen; dort war der Sitz der Mânava's. Die Mânava's [172]) bildeten eine Unterabtheilung der Schule der Mai-

---

[170]) Diese letzte Bestimmung konnte natürlich erst hinzugefügt werden, als die Arier wirklich das ganze Hindustan in Besitz genommen hatten.

[171]) Nichts beweist deutlicher, daſs der Mythus von Manu spätere Zuthat ist, als daſs sich gerade an dieser entscheidenden Stelle kein Wort davon findet. Wenn vorhin (II. 14) die Offenbarung als Rechtsquelle hingestellt wurde, so ist dies offenbar eine spätere Anschauung als die Berufung auf die sadâcâra, welche Medh. zu entkräften versucht.

[172]) Ein dieser Schule angehörendes kalpasûtra (Opferritual) existirt noch, s. Web. Ind. Stud. V. 12 f. Goldstücker hat einen Theil des Mânava-

trâyanîya's, welche eine besondere Rezension (çâkhâ) des schwarzen Yajurveda hatten [173]).

Die Abfassung der uns erhaltenen Rezensionen des schwarzen Yajurveda (die der Âpastamba-Schule und das Kâṭhakam) müssen wir in die Blüthezeit des Reiches der Kuru und Pañcâla verlegen; die geographischen Angaben weisen deutlich auf jene Gegenden hin (Web. Vorl. 87). Es ist ferner mehr als wahrscheinlich, dafs die Rezension der Maitrâyanîya's, welche wir leider nicht mehr besitzen, in dem Nachbarlande entstand; die geographischen Data also des Gesetzbuches und des schwarzen Yajurveda stimmen ebenfalls überein. Ferner aber ist es doch wohl nicht dem Zufall zuzuschreiben, wenn gerade in denjenigen Werken (Brâhmaṇa, Upanishad und Sûtra), welche sich dem Yajus anschliefsen, die meisten Beziehungen auf die Sânkhya des Kapila wie des Patañjali gefunden werden [174]). Freilich ist unsere Kenntnifs der betreffenden Schriften noch sehr mangelhaft, insbesondere was die in denselben enthaltenen philosophischen Ansichten betrifft. Wir dürfen auch nicht übersehen, dafs viele der Upanishad's sowie der Sûtra-Werke einer ziemlich späten Zeit angehören.

Was das Verhältnifs des schwarzen Yajus zu dem weifsen anbetrifft, so ist es zweifellos, dafs der letztere auf einer späteren Stufe steht, wie die Anordnung des Stoffes zeigt (Web. Vorl. 83, 84); die geographischen Bestimmungen ferner weisen auf den östlichen Theil Madhyadeça's hin, und auch darin liegt eine Andeutung der Posteriorität desselben, da die Entwicklung des arischen Lebens von Westen nach Osten fortschritt. Wir halten nun für wahrscheinlich, dafs die Sânkhya des Kapila in den Schulen des schwarzen Yajus entstand; während aber die arischen Stämme weiter nach Osten vordrangen, schritt

---

Kalpasûtrabhâshyâ von der Hand des berühmten Kumârila-Bhaṭṭa herausgegeben.

[173]) Web. Vorl. 86, 88, 96; Müll. Hist. 199, 201, 370.

[174]) Web. Vorl. 93, 94 u. s. w., 133. Ich sehe hier natürlich von den dem Atharvaveda angehörenden Schriften ab, da dieselben einer späteren Zeit angehören.

auch die geistige Entwicklung fort und aus der atheistischen Sânkhya bildete sich in den Schulen des weifsen Yajus die theistische, die Yoga des Patañjali. Wir hätten also ganz dasselbe geographische und Zeit-Verhältnifs zwischen den Schulen des schwarzen Yajus und denen des weifsen, zwischen der Sânkhya des Kapila und der Yoga des Patañjali. Zu diesen beiden Parallelen tritt dann noch eine dritte. Eine flüchtige Vergleichung des Mânava-Gesetzbuches mit dem des Yâjnavalkya genügt, um zu erkennen, dafs dieses 1) einer östlich von der im Mânava-Gesetz genannten Gegend angehört[175]), 2) dafs es einer späteren Stufe des brâhmanischen Lebens entspricht, 3) dafs es in unmittelbarem Zusammenhang mit der Yoga-Lehre steht, 4) dafs es spezifisch buddhistische Beziehungen enthält[176]).

Auf Grund aller dieser Uebereinstimmungen erscheint es mir sehr wahrscheinlich, dafs die Spuren der buddhistischen Anschauungen, welche ich in dem Mânava-Gesetzbuche nachgewiesen habe, nicht der späteren Redaktion[177]), sondern den ursprünglichen Werken (gṛihya- und dharma-sûtra) angehören. In diesem Falle müfsten wir also Keime buddhistischer Ideen bereits in den Schulen des schwarzen Yajus antreffen. Man könnte einwenden, diese Ideen seien eben nicht buddhistisch zu nennen, da sie noch nicht die eigenthümliche Färbung der späteren Lehre haben. Dieser Einwurf ist nur scheinbar. Wenn sich in den Schulen des schwarzen Yajus, speziell in der der Mânava's — deren Wohnsitz, wie wir gesehen, zwischen den Flüssen Sarasvatî und Dṛishadvatî war — Anschauungen nachweisen lassen, welche in den meisten übrigen Werken des indischen Alterthums nicht nachweisbar, also den Mânava's eigenthümlich sind, wenn ferner diese den Mânava's

---

[175]) Yaj.I.1 yogiçvaraṃ yâjnavalkyaṃ sampûjya munayo'bruvan. 2 mithilâsthaḥ sa yogîndraḥ. Vgl. M. II. 23.

[176]) Yâj. II. 185 vihâra, I. 271, 273, 349. Stenzl. Yâj. p. IX.

[177]) Die brâhmanischen Ueberarbeiter würden die betreffenden Stellen schwerlich eingeschaltet haben.

eigenthümlichen Anschauungen sich in den ältesten buddhistischen Werken wiederfinden, so sind wir ohne Zweifel berechtigt, von einem ursprünglichen Zusammenhang zwischen den Ansichten der Mânava's und denen der Buddhisten zu sprechen. Gehen ja auch beide Richtungen von dem gemeinsamen Boden der Sânkhya-Philosophie aus.

Wenn ich endlich einen Zusammenhang des Gesetzbuches des Yâjnavalkya mit den dem weifsen Yajurveda angehörenden Theilen behaupte, so glaube ich damit nur eine allgemein anerkannte und unleugnbare Thatsache zu constatiren. Die brâhmanische Ansicht freilich, welche das „Gesetzbuch des Yâjnavalkya" auf den (angeblichen) Verfasser des Brâhmaṇa des weifsen Yajurveda zurückführt, verfällt in denselben Irrthum, den sie begeht, wenn sie das Mânava-Gesetzbuch dem Stammvater Manu zuschreibt[178]. Es ändert nichts, dafs der Waldtheil (Âraṇyaka) des Çatapatha-brâhmaṇa, das Bṛihadâraṇyaka einen direkt auf Yâjnavalkya bezüglichen Abschnitt (Yâjnavalkîyaṃ kâṇḍam) enthält; dafs ferner der Verfasser des Yâjn.-Gesetzbuches versichert, jener Waldtheil sei ihm von der Sonne offenbart worden und er habe das Yoga-Lehrbuch verfafst (Yâjn. III. 110). Im Gegentheil müssen wir auch hier, wie früher bei dem Mânava-Gesetzbuch, annehmen, dafs das Werk nichts ist als eine versifizirte Zusammenstellung der — wahrscheinlich nicht mehr erhaltenen — Gṛihya- und Sâmayâcârika-Sûtra einer auf Yâjnavalkya zurückgehenden Schule des weifsen Yajurveda[179].

Wir haben also ein analoges Verhältnifs anzuerkennen zwischen dem schwarzen Yajurveda (östl. Madhyadeça) und dem weifsen Yajurveda (westl. Madh.), dem Mânava-

[178]) Müll. Hist. 330 The versifier, however, of these laws (the Yâjn. dh. ç.) is as distinct from the original Yâjnavalkya, as the poetical editor of the Laws of the Mânavas is from the mythic Manu, the founder of the Mânava-çâkhâ.

[179]) Die Feststellung des Verhältnisses der Yoga-Lehre in den zu der Vâjasaneyasaṃhitâ gehörenden Werken zu dem philosophischen System des Patañjali mufs einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Cf. Web. Vorl. 133.

Gesetzbuch und dem Yâjnavalkya-Gesetzbuch, den Keimen buddhistischer Anschauung in jenem und spezifisch buddhistischen Lehren in diesem, der Sânkhya des Kapila und der Yoga des Patañjali; zugleich aber müssen wir die einzelnen Glieder einer jeden der beiden Reihen als unter sich in engem Zusammenhang stehend d. h. als je auf denselben Grundbedingungen beruhende Gebilde betrachten, endlich aber beide Reihen als Manifestationen derselben nur örtlich und zeitlich verschieden ausgeprägten Richtung des indischen Geistes erkennen.

Dafs sich in denselben Kreisen, in welchen die Gesetzeslitteratur entstand, auch die epische Dichtung ausbildete, habe ich bereits früher erwähnt. Inwiefern ein ursprünglicher Zusammenhang oder eine spätere Verbindung zwischen der Sânkhya und der Verehrung des Vishṇu (Vâsudeva) einerseits, zwischen der Yoga und der Verehrung des Çiva (Rudra) andrerseits bestand, wollen wir hier nicht weiter untersuchen [180]).

Es wird, denke ich, Niemanden überraschen, dafs gerade das Opferpriesterthum (die Âdhvaryu) in einem so engen Bezuge zu den realistischen Richtungen des indischen Geistes stehen solle. Mufsten sich ja doch die eigentlichen Opferhandlungen bei jedem einzelnen Stamme besonders an die eigenthümlichen Sitten und Gebräuche desselben anlehnen. Da ferner das Amt des Opferpriesters als das weniger heilige betrachtet wurde, so müssen wir annehmen, dafs jene Opferhandlungen nicht ausschliefslich in der Berechtigung der Priesterkaste lagen. Aus diesem Umstande erklärt sich auch, dafs der Opferpriester die Opferverse mit gesenkter Stimme hermurmelte, eine Ei-

---

[180]) Ein neuerer indischer Litteraturhistoriker, Madhusûdana Sarasvatî in der Prasthânabheda (Ind. Stud. I. 1 f.) nennt als die vier Nebenglieder (upâṅga) des Veda die Purâṇa's, die Nyâya, die Mîmânsâ und die Rechtsbücher; in den Purâṇa's seien die Upapurâṇa's, in der Nyâya die Vaiçeshika, in der Mîmânsâ das Lehrbuch der Vedânta einbegriffen; in den Gesetzbüchern die Sânkhya, die Lehre des Patañjali, die der Pâçupata's und die der Vaishṇava's. Merkwürdig ist, dafs Madhus. wohl die Kalpasûtra, nicht aber die Gṛihya- und Sâmayâcârika-Sûtra anführt; die Gesetzbücher haben die Smârta-Sûtra offenbar vollständig verdrängt. Ueber Kapila s. die Zusätze.

genthümlichkeit, die sich bei allen häuslichen Ceremonien (gṛihya), welche von den Mitgliedern der drei ersten Kasten gemeinsam verrichtet wurden, wiederfindet. Wenn diese Sitte ursprünglich durch die Heiligkeit der Handlung bedingt wurde, so diente dieselbe später, als die einzelnen Funktionen verschiedenen Priestern zugetheilt wurden, als unterscheidendes Merkmal zwischen den Opferpriestern (âdhvaryu) einerseits, dem Opfersänger (udgâtṛi) und dem Priester, der die Opfergebete recitirte (hotṛi) andrerseits. Die Opfergebete bestanden aus den vedischen Hymnen, und es war von besonderer Wichtigkeit, daſs dieselben möglichst genau nach den Regeln der Aussprache und des Wohlklanges vorgetragen wurden. Das Amt des Vorbeters erforderte also ein eingehendes Studium der Sprache sowie des Inhaltes der heiligen Hymnen (Müll. Hist. 473). Der Vorbeter muſste nicht nur die sämmtlichen, seinem Stamme angehörenden Hymnen kennen, sondern auch die Regeln über die Aussprache (çikshâ), über die Worterklärung (nirukti) und über die Anwendung der einzelnen Hymnen bei den Opfern. Der Vorbeter war der eigentlich gelehrte Priester. Die Kenntnisse, deren er bedurfte, waren ursprünglich in den an die Hymnensammlungen (Ṛigvedaçâkhâ) sich anschlieſsenden theologischen Schriften (brâhmaṇa) vereinigt, wurden dann in besonderen Werken, welche je über Aussprache, Worterklärung, Grammatik, Exegese (mîmâṅsâ), Götterlehre u. s. w. handelten, bearbeitet.

Die Vorbeter bedurften keines besonderen Gebetbuches, da die Hymnen in ihrer ursprünglichen Fassung, nicht aber in einer besonderen, dem Opfer angepaſsten Form recitirt wurden. Die Hymnensammlungen wurden also nicht mit Rücksicht auf den praktischen Gebrauch abgefaſst; sie werden nur uneigentlich als der dem Vorbeter (hotṛi) angehörige Veda bezeichnet. Gleichwohl muſste sich das Bedürfniſs, den Wortlaut der Hymnen festzustellen, sehr bald geltend machen und es ist natürlich, daſs gerade die Vorbeter ein besonderes Interesse an solchen Sammlungen hatten,

deren anfangs ohne Zweifel jeder Stamm (çâkhâ) seine eigene besafs. Die Hymnensammlung, welche uns in dem Ṛigveda vorliegt, ist eine Vereinigung verschiedener (10?) Hymnenkreise (maṇḍala); ihre Redaktion wird in die Blüthezeit der Reiche der Kuru-Pañcâla und Koçala-Videha gesetzt (Web. Vorl. 39). Aber auch dieses Werk liegt uns nicht in einer abstrakten, allgemein gültigen Form, sondern in der Rezension einer besonderen Schule, der Çâkalaka, vor, deren geographische Verbreitung wir nicht genau kennen [181]), welche aber auf dem Gebiete des dem Vorbeter eigenthümlichen Wissens einen überwiegenden Einflufs geübt haben mufs, da ihre Hymnensammlung alle anderen in Vergessenheit gebracht hat. Eine vierte Klasse von Priestern (die Brahman's) stand neben und über der der Vorbeter (hotṛi), der Sänger (udgâtṛi) und der Opferer (âdhvaryu); es waren die Aufseher, welche darüber zu wachen hatten, dafs die einzelnen Priester keinen Fehler begingen und welche folglich in ihrer Person das gesammte Wissen der drei Klassen (trayîvidyâ) vereinigen mufsten. Das Ansehen dieser vierten Klasse, welche an dem Opfer keinen thätigen Antheil nahm, datirt ohne Zweifel aus den ältesten Zeiten; ihr Amt war eigentlich das ursprüngliche, das des Vorstehers (purohita), von welchem die Ausübung der einzelnen Funktionen abgetrennt worden. Die Brahman's waren die eigentlichen Vertreter der Priesterkaste, die Vorkämpfer für den Einflufs ihres Standes. Wenn ihnen aber die Kenntnifs der einzelnen Theile der Dreivedawissenschaft mit den übrigen Priesterklassen gemeinsam war, so zeichneten sie sich aus durch das spekulative, auf die höchsten Zwecke der Menschheit gerichtete Wissen. Die Anfänge dieser Spekulationen zeigen sich bereits in den Theilen der theologischen Schriften (brâhmaṇa), welche als „Vedânta, Ende, Ziel des Veda" (s. p. 75. Mads. Ind.

[181]) Web. Vorl. 32: „Der Name der Çâkalaka steht offenbar in Bezug zu Çâkalya. — Sein Name scheint uns nach dem Nordwesten zu führen." Diese Angabe ist aber doch sehr unbestimmt. Müll. Hist. 118, 368.

Stud. I. 16) bezeichnet werden; speziell in den Waldtheilen (Âraṇyaka) und den Upanishad's. Allerdings finden wir solche spekulative Werke innerhalb der einem jeden der drei Veda angehörenden Litteraturkreise [182]). Die Brahman's aber, welche ja aufserhalb der engeren Kreise der einzelnen Veda standen, behaupteten vorzugsweise im Besitze der orthodoxen Theosophie zu sein; je einflufsreicher ihre Stellung war, je mehr es ihnen gelang, die übrigen Priesterkasten in Abhängigkeit zu bringen, um so exclusiver wurde ihre Heilslehre, um so eifriger waren sie bestrebt, entgegenstehende Ansichten als heterodox aus dem Kreise der heiligen Wissenschaft zu verdrängen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Scheidung des Amtes des Opfervorstehers (purohita) von dem des Vorbeters (hotṛi) erst verhältnifsmäfsig spät erfolgte; diese Annahme würde den engen Zusammenhang zwischen den Spekulationen der Ṛigveda-Priester und denen der Brahman's erklären; Thatsache ist, dafs die idealịstischen Philosopheme vorzugsweise in den Kreisen dieser beiden Priesterklassen ausgebildet wurden.

Es ist bis jetzt noch eine offene Frage, ob die Auffassung des Bráhma als reiner Geist, wie sie sich in der Vedânta-Philosophie zeigt, früher ist als die des Brahmá als Weltschöpfer; da aber das Gesetzbuch der Mânava's, dessen vorliegende Redaktion unter spezifisch priesterlichem Einflusse erfolgt ist, jene Auffassung des Bráhma nicht kennt, die offenbar späteren Zusätze dagegen die Weltschöpfung durch den Brahmá (prajâpati) besonders betonen, so bin ich geneigt, diese Ansicht für die ältere zu halten [183]). Der Vorstellung des Brahmá (Prajâpati) sind wir bis jetzt nur in streng priesterlichen Kreisen begegnet; in der vorliegenden Redaktion des Gesetzbuches wird dieselbe zu dem

---

[182]) Auf den eigenthümlichen Charakter der dem Yajurveda angehörenden Theile habe ich oben aufmerksam gemacht.

[183]) Dafs die überwiegend materialistische Auffassung des Bráhma als eines Elementes (als Sonne? p. 35) älter ist als die beiden obengenannten kann wohl keinem Zweifel unterliegen.

offen ausgesprochenen Zwecke benutzt, die Oberherrschaft der Priesterkaste als auf göttlicher Einrichtung begründet darzustellen. Diese Vorstellung, welche irrthümlich als mit der Emanationslehre zusammenhängend aufgefafst worden ist, trägt einen rein symbolischen Charakter und entbehrt jeder tieferen Begründung. Brahmá (Prajâpati), heifst es, habe aus seinem Munde die Priester, aus seinen Armen die Krieger, aus seinen Schenkeln die Vaiçya, aus seinen Füfsen die Çûdra gebildet (I. 31); mit direkter Beziehung auf ihren Ursprung werden in der Folge die Stellung und die Pflichten der verschiedenen Kasten angegeben; Manu, der Sohn des Svayambhû habe dieses Gesetzbuch abgefafst, um die Pflichten der vier Kasten zu sondern (ib. 87 bis 102). Noch ehe wir von der Erschaffung der Wesen etwas gehört haben, heifst es bereits: „er bestimmte nach den Worten des Veda die Namen, die Handlungen und die Lebensweise aller Wesen (I. 21). Die drei Veda ferner prefste er (melkte er) aus dem Feuer, der Luft und der Sonne“ (I. 22). Mit dieser rein mechanischen Weltschöpfungstheorie sind ferner alte kosmogonische Ideen in wunderlicher Entstellung verbunden. So die Vorstellung von dem Weltei (I. 8—13) [184]). Der Grundgedanke der hierher gehörigen Anschauungen ist aber ein von dem der Emanationslehre durchaus verschiedener; dieser zufolge entfaltet sich die Welt (das Grobe) aus dem göttlichen, vollkommenen (feinsten) Urgrunde; in jener aber findet eine stufenweise fortschreitende Entwicklung des göttlichen Prinzips statt [185]). Mehrere von jenen Vorstellungen finden sich bereits in den Hymnen des Ṛigveda [186]), aber in einfacherer Weise, während die Auffassung des Gesetzbuches (ebenso die Lehre von den vier Weltaltern) vielmehr mit der in den Purâṇa's herrschenden Auffassung übereinstimmt.

---

[184]) Es ist hier der Versuch gemacht, den aus dem Ei geborenen Brahmá (hiraṇyagarbha) mit dem purusha der Sânkhya zu identifiziren.

[185]) svayambhû — brahmâ (purusha) — virâj — manu u. s. w. Vgl. Brandis Gesch. d. griech. Phil. I. 70. 73 f.

[186]) So die Schöpfung aus dem Weltei s. Ṛigv. X. 129, 121; zu Virâj cf. Col. Ess. p. 38, 104.

Ich mufs an dieser Stelle auf ein näheres Eingehen auf diese Zusätze verzichten; das Gesagte, denke ich, wird genügen, den Geist zu charakterisiren, welcher die vorliegende Redaktion des Gesetzbuches leitete.

Indem die Brâhmanen das Gesetz der Mânava's als ein allgemein gültiges verkündeten, legten sie Zeugnifs für den Einflufs ab, welchen sich jene Institutionen verschafft hatten; sie benutzten die Auktorität, welche jene Schule besafs, um unter dem Namen derselben ein kirchliches und staatliches System aufzustellen, welches ihren Idealen entsprach, indem sie zugleich den historischen Zusammenhang zwischen dem Gesetzbuche und der Schule der Mânava's durch direkte Beziehung auf den Urvater Manu aufhoben [187]). Unsere Aufgabe ist es, diesen historischen Zusammenhang wiederherzustellen, da es nur auf diesem Wege möglich sein wird, ein klares Bild des älteren indischen Lebens zu erhalten. In demselben Geiste, in welchem die Ueberarbeitung des Mânava-Gesetzbuches erfolgte, wurden die älteren epischen Dichtungen verfälscht und mit Anschauungen versetzt, welche den ursprünglichen Kern unkenntlich machen sollten. Alle diese Entstellungen abzutrennen, ist eine weitläufige und schwierige, aber keineswegs unmögliche Aufgabe, wenn wir uns nur eine klare Vorstellung von der indischen Entwicklung machen.

[187]) Ueber die Umgestaltungen, welche der Kern des Gesetzbuches, d. h. der den Werken über die häuslichen Ceremonien und über die Rechtspflege (gṛihya- und sâmayâcârika-sûtra) entnommene Stoff unter den Händen der Brâhmanen erlitt, können wir nicht urtheilen, solange nicht die ursprünglichen oder wenigstens die den älteren nahe verwandten Werke wieder aufgefunden oder zugänglich gemacht sein werden.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 2 L. 4 v. u. kâryaṃ. — 2, 1 v. u. . . jâtaṃ. — 3, 2 v. u. . . dvitîyam. — 4, 10 sâñkhyâ. — 5, 3 s. Ind. Stud. I. 431—432. Hall. pref. of Sânkhy. Prava. p. 18. — 5, 19 philosophischen. — 5, 28 prakṛitim. — 7, 5 v. u. saṃsthite. — 7, 4 v. u. saṃsthitam. — 9, 6 v. u. Auflösungen. — 9, 3 v. u. Auflösung. — 10, 3 erglänzte. — 10, 10 svayambhûrbhagavân. — 10, 18 prakâçayan. — 10, 8 v. u. . . sâmarthyaṃ. — 11, 3 aufser. — 12, 14 streiche: der. — 15, 1 1. und 12. Buche. — 15, 7 v. u. . . khyâtirbâdhâ . . — 16, 10 . . âdyaṃ kâryaṃ. — 16, 15 . . vyâpakatvânmahaiçva . . — 16, 28 sondern. — 16, 36 hurvâsudevâkhyaṃ cittaṃ. — 16, 34 . . buddhirbuddherâ . . — 16, 5 v. u. hiraṇyagarbha. — 17, 16 ahamityabhi . . — 18, l. L. . . sargânandâçca. — 21, 15 saṃyuktam. — 21, 16 saṃsarati. — 22, 22 späteren. — 24, 8 v. u. saṃyojye . . — 25, 4 âtma . . — 26 *n. 26* s. Humb. Ueb. d. Bhg. p. 25, 28. — 27, 34 das Kaiv. — 27, 36 s. Kap. I. 47 die Polemik gegen die Nâstika's, die die Çûnyatâ als Ziel des purusha hinstellen. — 28, 19 aus dem. — 30, 8 v. u. Yâjn. — 32, 6 Allheit. — 36, 8 s. noch M. XI. 11 kâyagatam brahma. — 37, 18 v. u. Andacht. — 43, 4 v. u. 27 (Ueb. die Naksh.-Verehrung s. Web. Die Ved. Nachr. von den Naksh. II. 320). — 53, 11 Eine grofse Zahl solcher Gleichnisse findet sich in dem ganzen Werke zerstreut. — 63, 15 v. u. s. M. XI. 84. — 63, 8 v. u. ziemlich. — 64, 22 Es ist ein Irrthum, wenn Müller Hist. p. 83 schreibt: „But while Kapila, the founder of the Sânkhya school, conformed to the Brahmanic test by openly proclaiming the authority of revelation as paramount to reasoning and experience“; âptopadeça ist doch nicht identisch mit çruti. — 69, 15 s. Müll. Hist. p. 170. — 72, 8 v. u. der urspr. — 72, 11 v. u. Zur Erklärung aller von √bṛih abgeleiteten Worte bṛih, bṛihaspati, bráhman, brahmaṇaspati, brahmâ reicht der Begriff des „Anstrengen, mit Anstrengung bewegen“ (Roth) nicht aus. Es widerstrebt an sich allen Analogien, einer Wurzel eine solche abstrakte Bedeutung als ursprüngliche beizulegen. √bṛih (wohl nur eine schwächere Form von √vṛidh) bedeutet: vermehren, wachsen; der Begriff der Anstrengung liegt eben in der treibenden Kraft. Es ist bekannt, wie vielfach und dringend im Ṛigv. das Gebet um Wachsthum der Felder, Vermehrung der Heerden, Nachkommenschaft u. s. w. ist. So ist bṛih die Vermehrung, bṛihaspati Herr der Vermehrung, des Wachsthums, bráhman das Wachsthum, die schöpferische Naturkraft. Indem nun das Gebet an die Götter die Vermehrung der Heerden u. s. w. bewirkt, wird das Mittel der Vermehrung selbst wiederum als mehrende Kraft betrachtet, der Beter (brahmâ) als Vermehrer; bṛihaspati, brahmaṇaspati als Herr der Vermehrung und der Beter, bráhman als Wachsthum und als das — das

Wachsthum hervorbringende — Gebet. In diesem Sinne endlich wird auch der Veda als Bráhma bezeichnet. Die Bedeutung „Gebet, Beter" ist also die sekundäre. Die Rede (vâc) als Mittel des Gebetes wird ebenfalls als schöpferische Macht personifizirt und tritt als Beiname des Gottes der Vermehrung (brihaspati) auf: vâcaspati; ebenso sarasvatî, ilâ (idâ). Die beginnende Spekulation sucht die dem Wachsthum zu Grunde liegende Kraft zu erfassen: daher bráhma = Sonne, feuriger Aether (wie im Manu s. oben p. 36) als Weltsubstanz. Der aus dem Ei geborene Gott (brahmâ hiranyagarbha) ist wiederum nichts Anderes als eine Personifikation der dem elementaren Sein innewohnenden, schöpferischen Naturkraft. In der Vedânta-Philosophie endlich wird die Ursubstanz (bráhma) als reiner Geist (caitanyam) aufgefafst. Die von Roth, Brahma und die Brahm. aufgestellte Erklärung hat das sehr Bedenkliche, dafs sie der Sprache des RV. eine Abstraktion zuschreibt, welche mit den übrigen vedischen Anschauungen in grellem Widerspruche steht (Lass. Ind. Alt. I. 766) und den anschaulichen Zusammenhang mit den weniger abstrakten Bedeutungen des Wortes in der späteren Litteratur aufhebt. S. West. Zwei Abh. p. 11, 19. — 74, 22 was die Existenz Yâska's vor der Zeit der vorliegenden Redaktion nicht ausschliefst. — 74 n. 110 vgl. Poley d. heiligen Schriften p. 145. — 75, 16 Âranyakam. — 76, 14 u. 77, 1 Purâna's. — 77, 5 Âranyaka's. — 80, 10 v. u. vgl. M. IX. 322. — 80, 6 v. u. s. Lass. Ind. Alt. I. 596. — 81, 10 vorzüglichem. — 91, 4 Buddhaghosa. — 92, 6 u. 10 Gandharva. Dafs die Erwähnung Brahman's absichtlich sei, wie Köppen Gesch. des Buddh. I. 249, 256 behauptet, sehe ich nicht. — 95, 10 Dafs die Erwähnung der cîna M. X. 44 nicht beweist, dafs das vorliegende Werk nach 246 v. Chr., dem Jahre, in welchem die Dynastie der Tsin auf den chinesischen Thron stieg (s. Rémusat, Nouv. Méla. Asiat. II. 334), folgt aus der Angabe: „It has been pointed out therefore, that the dynasty of the Tsin, before its accession to the imperial throne, had been reigning for 600 years in the province of Tsin (now Shensi), in that part of China which was the most likely to be first visited by travellers either from India or from Babylon" bei M. Müller Rigv. IV. pref. 51. Wir haben also gar nicht nöthig, eine spätere Interpolation anzunehmen. — 96, 5 v. u. Da die Sekten wiederum auf den Sânkhya-Systemen fufsen, so erscheint der Sieg des Brâhmanismus um so problematischer. — 97, 19 Vgl. Web. Ind. Stud. V. 69. — 103, 9 die Stellung. — 104, 10 Dafs brâhmana von brahmán (Beter) abzuleiten ist und nicht von bráhman (West. Zwei Abh. p. 57), siehe bei M. Müll. Rigv. IV. pref. VI. n. — 106, 23 S. West. l. c. 64; Müll. Hist. 200, 208. — 114, 14 Die behaupteten Beziehungen der Sânkhya erklären sich zugleich und erhalten ihre Bestätigung durch die scheinbar so räthselhaften Angaben der indischen Werke über die Person und das Leben des angeblichen Gründers der Sânkhya-Philosophie. Alle diese Mythen — s. Hall. pref. zu den Sûtra des Kapila und Web. Ind. Stud. I. 430 f. — beruhen auf der Identifizirung der Person des Kapila mit seiner Lehre; die einzelnen Ansichten über die Entstehung und Ausbildung der Lehre werden in mythische Erzählungen der Herkunft und der Schicksale Kapila's umgesetzt. So wird Kapila als „magna universalis anima seu prima entis emanatio intellectiva" (mahat = mahânâtmâ) aufgefafst, dann als hiranyagarbha, nämlich als der aus dem Weltei geborene purusha wie M. I. 10 (Ind. Stud. I. 430); ferner das Verhältnifs des purusha und der prakriti auf das der Sonne und der Erde zurückgeführt; daher Kapila als „igneous principle" (Hall. l. c. p. 18); ferner nach sektarischer Auffassung als Verkörperung des Vishnu, als Vâsudeva, als Krishna u. s. w. Buddha ferner wird in Kapilavastu geboren, eine Angabe, welche eben weiter nichts besagt, als dafs die Lehre Buddha's aus der Sânkhya hervorgegangen ist (Ind. Stud. I. 435). Aus der Lage der Stadt

Kapilavastu müssen wir ferner schliefsen, dafs die Sânkhya-Lehre erst im Osten Madhyadeça's die Form und Ausbildung erhalten hat, in welcher sie als Lehre des Kapila in den Sûtra's vorliegt. Eine eingehendere Betrachtung der desfallsigen Angaben gehört in die Geschichte der Sânkhya. — 116, 2 Der Umstand, dafs partielle Hymnensammlungen bei den einzelnen Stämmen (Schulen) den umfassenderen vorangegangen sein müssen, ist bei der Frage nach dem Entstehen des Ṛigveda nicht genug beachtet worden. Daraus erklärt sich vor Allem die Verschiedenheit in den mythologischen Vorstellungen besser als aus dem Mangel an plastischer Gestaltungskraft. Solange überhaupt das Bewufstsein vorhanden war, dafs Agni das Heerdfeuer ist, konnte eine feste, sinnliche Vorstellung von dem Gotte nicht Platz greifen. S. Bréal, Hercule et Cacus, Paris 1863 p. 9 f., 13. Köpp. Buddh. p. 7. Erwägt man, dafs die Hymnendichtung ebenso wie die Zusammenstellung der Brâhmaṇa's bei allen indischen Stämmen zu gleicher Zeit Statt fand, so wird man eingestehen müssen, dafs die 400 Jahre, welche M. Müller der Chandas- und Mantra-Periode und die 200 Jahre, welche er der Brâhmaṇa-Periode zutheilt, vollständig hingereicht haben, um die uns bekannten Werke zu schaffen (cf. Müll. Ṛigv. IV. pref. die der entgegengesetzten Ansicht zuneigenden Urtheile der Wilson, Barthélemy Saint-Hilaire, Whitney).

Inhalt.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.



